Eric Voegelin

Hitler y los alemanes

EDITORIAL TROTTA

Edición de José María Carabante

Eric Voegelin

HITLER Y LOS ALEMANES

EDITORIAL TROTTA

Edición de José María Carabante

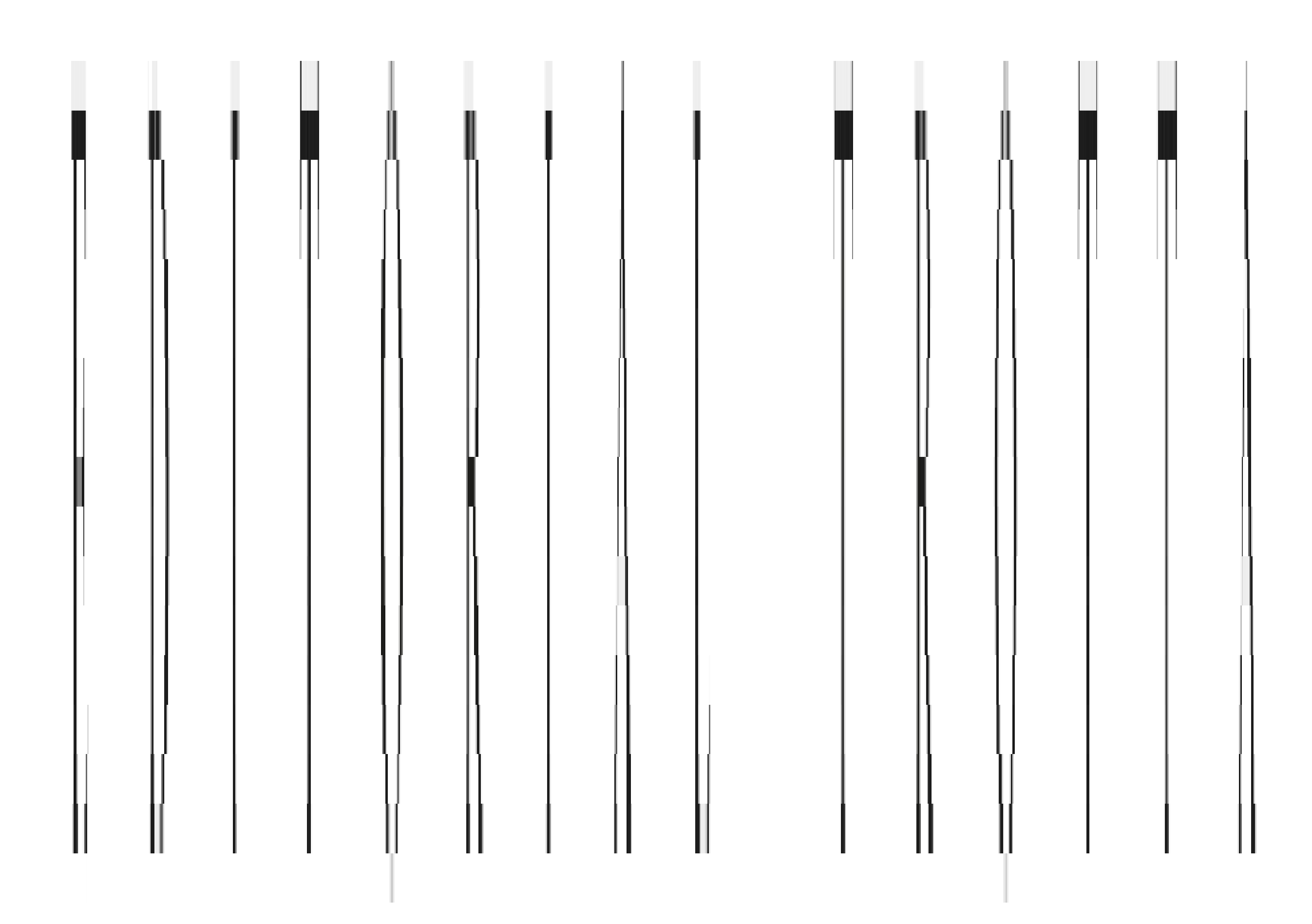
Hitler y los alemanes

Hitler y los alemanes

Eric Voegelin

Edición de

José María Carabante



COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS

Serie Ciencias Sociales

Título original: Hitler and the Germans

© Editorial Trotta, S.A., 2024

http://www.trotta.es

© The Curators of the University of Missouri

University of Missouri Press, Columbia, 1999

All rights reserved

© José María Carabante,

introducción, traducción y notas, 2024

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-1364-250-5 (edición digital e-pub)

CONTENIDO

Introducción. El espíritu en tiempos de tinieblas: José María Carabante Muntada

HITLER Y LOS ALEMANES

Primera Parte

DESCENSO AL ABISMO

1. Introducción

2. El desarrollo de herramientas de diagnóstico

3. Descenso al abismo académico en «Anatomía de un dictador» de Schramm

4. Descenso al abismo eclesiástico: la Iglesia evangélica

5. Descenso al abismo eclesiástico: la Iglesia católica

6. Descenso al abismo legal

Segunda Parte

HACIA LA RESTAURACIÓN DEL ORDEN

7. Primera y segunda realidad en tiempos de crisis. Edad Antigua, posmedieval y Moderna

8. La grandeza de Max Weber

Apéndice. La Universidad alemana y el orden de la sociedad. Una reconsideración de la época nacionalsocialista

Índice de nombres

Índice general

Introducción

EL ESPÍRITU EN TIEMPOS DE TINIEBLAS

José María Carabante Muntada

Si se hace una valoración de conjunto de la trayectoria de Eric Voegelin, es fácil percatarse de que no solo buscó en sus obras ajustar cuentas con el nazismo, sino que este constituyó el trasfondo —ciertamente doloroso— que ilumina y da sentido a sus trabajos. Por este motivo, no puede ser casual que en 1964 decidiera abordar el problema de «Hitler y los alemanes» en el curso impartido en la Facultad de Artes de la Ludwig Maximilians Universität de Múnich.

Voegelin había llegado a la capital de Baviera cinco años antes. Tras una larga estancia en Estados Unidos, había decidido finalmente regresar a Europa y aceptar la invitación para ocupar la cátedra vacante desde la muerte de Max Weber, con todo el peso simbólico que tenía el nombramiento. Además de motivos sentimentales, en la vuelta a su Alemania natal había pesado cierto sentido del deber —la voluntad de fecundar con el sano constitucionalismo americano el viejo y devastado continente— y la oportunidad de crear un Instituto de Ciencia Política en el que formar y dirigir a su propio equipo de investigadores. Con décadas y décadas de docencia a sus espaldas, hasta ese momento no había gozado de ayudas ni dispuesto de un marco adecuado en el que formar a potenciales discípulos.

Ciertamente, a juzgar por los testimonios, la ilusión duró poco. Eso no quiere decir que la puesta en marcha del centro de investigación fracasara; al contrario, el trabajo realizado durante esos años bajo su dirección en el Institut für Politische Wissenschaft resultó «un éxito»1. Fue, sin embargo, el ambiente político y cultural que encontró en su país de nacimiento lo que despertó su desencanto. Y justamente «decepción» —a menudo, una decepción rabiosa— es la palabra que mejor describe el ánimo de Voegelin tanto cuando se propuso ofrecer un curso sobre «Hitler y los alemanes» como después, a la luz de la

forma en que el público recibió sus reflexiones. En aquel entonces, Hitler y el nazismo se habían convertido en un lugar común, por desgracia, y eran muy pocos los que se negaban a pasar página. Digamos, para que se entienda, que poco a poco se habían esfumado tanto la firmeza de la inmediata posguerra como el sentimiento de deshonra y culpa por un pasado indudablemente vergonzoso. La opinión común insistía en que se habían pagado suficientemente los deslices con la derrota y la ocupación. En este sentido, la Alemania de Adenauer quería mirar hacia delante. No es que se buscaran disculpas, aunque hubo quien trató de justificar lo ocurrido mediante piruetas argumentativas o rastreando antecedentes; se deseaba, sobre todo, olvidar, es decir, alejar la tragedia del nazismo como si se tratara de un mal sueño o una pesadilla; en cualquier caso, un desvarío puntual y pasajero, sin fuerza para mancillar la encumbrada conciencia de la nación. Al menos esa era la sensación que a Voegelin, como a tantos otros, le suscitaba la lectura de las noticias, pues se desayunaba cada mañana con titulares inquietantes que mostraban la tibieza de las autoridades hacia partidarios confesos del nazismo o con la desalmada equidistancia que se establecía aún entre víctimas y verdugos.

Voegelin suscribía la opinión de Jaspers sobre la culpa colectiva; creía, efectivamente, que la responsabilidad es siempre de uno, individual, de manera que cada cual ha de pagar por lo que ha hecho personalmente[2]. Ni más ni menos. Pero el núcleo de sus lecciones apuntaba a una dimensión más controvertida de la culpa: a saber, dando por sentado que los delitos no se han de atribuir al conjunto, lo cierto es que, por la dinámica de la representación que estructura la vida social, si la acción de quienes representan a una sociedad no respeta la justicia, su injusticia repercute en todos sus integrantes y, por tanto, unos y otros, sean o no culpables, deben afrontar las consecuencias[3]. Así, para abordar el espinoso asunto, parte del «principio antropológico», que dejó sentado en La nueva ciencia de la política, el ensayo que le catapultó a la fama. De acuerdo con este principio, de raigambre platónica, existen homologías y simetrías, de índole especialmente moral y espiritual, entre los individuos y la polis que conforman. Hasta tal punto es fundamental esta convicción en la filosofía de Voegelin que puede decirse que opera como presupuesto metodológico en ella y es la base para explicar ese «y» tan molesto e hiriente del título de este ensayo, una conjunción que vincula la envilecida condición del Führer con la corrupción generalizada del país que lo votó en las urnas.

¿Superar el pasado o superar el presente?

Aunque, como se ha dicho, la problemática de la representación estuvo muy presente en el curso que impartió en 1964, no es ese el asunto sobre el que propiamente versa, sino el del «pasado no superado», un tema que, desde entonces, lastra el debate en torno a la memoria histórica alemana4. Recordemos que la discusión sobre la posibilidad o no de afrontar lo ocurrido había reemplazado, en la República Federal, a los procesos de desnazificación. El concepto de Vergangenheitsbewältigung no era, en modo alguno, inocente, pues sugería que los alemanes habían alcanzado ya la última etapa de su itinerario expiatorio, como si su lacerante herida estuviera a punto de cicatrizar. ¿No habían sido suficientes las depuraciones y los procesos contra algunos de los jerarcas nacionalsocialistas? ¿No bastaba con las suculentas cantidades de dinero dedicadas a la reparación? ¿Acaso el conocimiento detallado del pasado, las investigaciones, la documentación judicial y el trabajo de los historiadores, entre otras iniciativas, no habían contribuido a cauterizar la herida, poniendo negro sobre blanco todo lo relacionado con la culpa e inoculando en las maltrechas arterias de la sociedad alemana anticuerpos para que la barbarie no volviera nunca a producirse?

La respuesta de Voegelin fue clara y rotunda, pues no se limitaba a negar desde su tribuna la posibilidad de superar el pasado, sino que —con valentía, en un momento en que pocos lo hacían— denunció la connivencia de sus coetáneos con el nazismo y, en especial, la presencia de exdirigentes del Tercer Reich en la cúpula administrativa del nuevo Estado. Para escándalo del público biempensante, avistó inteligentemente la sutil continuidad entre las antiguas simpatías por el nacionalsocialismo y la forma estéril, sin apenas consecuencias, de asumir la culpa por parte de las autoridades. Dicho de otro modo: algunos fenómenos, de los que cumplidamente Voegelin tomaba nota, corroboraban que, más allá de lo que se quisiera dar a entender con la necesidad de arrostrar la carga del pasado, se vivía a todas luces en un presente sin superar5. La prueba más palmaria de ello es el perfil sobre la figura de Hitler que Percy E. Schramm publicó en Der Spiegel y que, como confiesa Voegelin, fue determinante para que decidiera, de forma abrupta, alterar el programa previsto y, en lugar de impartir el curso sobre teoría política, analizar desde un punto de vista crítico el papel de la sociedad alemana en el ascenso del nazismo.

Sus lecciones causaron sensación y, a juzgar por lo que relatan quienes asistieron, atrajeron a estudiantes, profesores y público adulto no universitario6. Ahora bien, es importante tener en cuenta que Voegelin se dirigía conscientemente a los primeros, es decir, a esa generación más joven, nacida después de los horrendos crímenes o sin uso de razón cuando se cometieron. Era este el único grupo durante aquellos años empeñado en aclarar, costara lo que costase, la causa última de lo sucedido. Esos jóvenes deseosos de saber e inconformistas con lo que se les contaba hallaron en Voegelin integridad7, cobijo —alguien dispuesto a todo, menos a soslayar la ignominia o a procurar coartadas —, y un abogado diligente a la hora de defender su derecho a juzgar el pasado en un momento en que sus mayores se lo negaban, por no haber sido testigos presenciales de lo acontecido.

No era la primera vez que nuestro autor mantenía opiniones provocadoras en las aulas muniquesas: años antes, en el primer curso que impartió en Múnich —publicado posteriormente con el título de Ciencia, política y gnosticismo— acusó a Marx y a Comte de ser unos obcecados mentirosos, unos estafadores intelectuales8. Su mirada inculpatoria, igual de tajante, tenía ahora otro foco de atención. Sostenía, así, que Hitler no fue un pintoresco y extemporáneo lunar en la historia alemana, ni siquiera, como se encargaba de difundir cierta historiografía, un líder perverso —luciferino— con pericia para embaucar a ciudadanos irreprochables y conducirlos, primero, al precipicio moral y, después, a la derrota en la guerra. Todo lo contrario: para Voegelin, fue la bajeza y abyección de la sociedad alemana en su conjunto lo que propició que un personaje de índole tan dudosa se convirtiera en el timonel del Estado. Por eso no es a ese personaje al que presta su atención, sino al pueblo alemán. Con la precisión de un cirujano, dedicó las once sesiones de las que constaba el curso a identificar, uno por uno, los colectivos que, con menor o mayor ofuscación, pero idéntica mezquindad, habían aplaudido y acatado la ideología nacionalsocialista. De su disección no se salvó nadie: políticos sin escrúpulos, juristas timoratos, burócratas y militares serviles, académicos y profesores de universidad ruines e incompetentes, así como teólogos de ambas confesiones —protestantes y católicos—, compartían la misma indignidad, decía Voegelin, y habían abdicado de sus deberes humanos.

Esas acusaciones no constituían un juicio sobre el pasado ni tampoco aspiraban a cerrar de un portazo el debate sobre la culpa de una generación extinta o a punto de desaparecer. Lo grave es lo que, al hilo de esto, se entreveía y que Voegelin tuvo arrestos de recordar una y otra vez en sus intervenciones. Y es que el

entramado espiritual de la sociedad alemana no se había alterado lo más mínimo, de manera que, en puridad, su temple era desdichadamente idéntico al de quienes, en 1933, aclamaron al Führer.

No es de extrañar que nuestro filósofo corriera la suerte de otros pensadores, también valientes y claros, que sin reparos ni medias tintas se significaron por apuntar con su dedo a los culpables directos de la carnicería, a los egoístas que se arriesgaron solo para salvar lo suyo o los pusilánimes que se amedrentaron cuando lo apremiante era alzar la voz. Piénsese, por ejemplo, en la campaña de desprestigio orquestada contra Arendt tras la publicación de Eichmann en Jerusalén9. En el caso del autor de Hitler y los alemanes, la prensa le acusó tanto de destilar odio contra los alemanes como de sectario y arrogante10. Probablemente las críticas agravaron su descontento y junto a otras razones —la incomprensión de su trabajo por parte de los colegas europeos y la infiltración de un nuevo radicalismo político en los campus de los años sesenta— explican su decisión de dejar definitivamente Europa y volver a Estados Unidos, su patria de adopción.

Voegelin y el nazismo

Por experiencia, Voegelin sabía lo difícil y costoso en términos personales que era mantener la independencia, pensar a contracorriente de las ideologías y, sobre todo, de una opinión pública ferviente y bajo su influjo. De hecho, él mismo se vio obligado a abandonar Viena casi con lo puesto en 1938, apenas unos meses después de producirse la anexión de Austria por parte de Alemania. Sabiendo que Voegelin fue pionero en el estudio del totalitarismo nacionalsocialista, uno de los intelectuales que se percató con mayor antelación de su trasfondo pseudocientífico y pseudorreligioso11, seguramente se leerán las páginas que siguen con otra disposición. Sí, conocía muy bien de lo que hablaba. Basten para atestiguarlo los tres libros que escribió urgido por la necesidad de comprender el perturbado contexto político del periodo de entreguerras y publicados con Hitler ya en el poder: Rasse und Staat [Raza y Estado] (1933), Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus [La idea de la raza en la historia intelectual de Ray a Carus] (1933) y Las religiones políticas (1938/1939)12. Además de estos trabajos académicos, se esforzó por explicar su

punto de vista y el infame alcance del nazismo en publicaciones no especializadas[13]. Todo ello le granjeó, en primer lugar, la hostilidad de muchos alumnos y compañeros que simpatizaban cada vez más con las infames ideas procedentes de la vecina Alemania y, en segundo término, la desconfianza de las autoridades, de modo que la Gestapo le tuvo desde el primer momento en el punto de mira[14].

Aunque son, efectivamente, primeras publicaciones, resultan imprescindibles para hacerse una idea de la importante aportación de Voegelin a la teoría política. Allí aparecen muchos de los motivos que guiarán sus investigaciones posteriores y que irá articulando con el tiempo. Especialmente, se perfila ya su comprensión de los movimientos de masas modernos. También las páginas que siguen están conectadas de modo muy íntimo con las principales intuiciones de Voegelin, de modo que constituyen una excelente introducción al conjunto de su pensamiento. Con su riqueza, interdisciplinariedad y erudición, este se vertebra, sin embargo, sobre unos principios descubiertos muy tempranamente, aunque precisados y revisados una y otra vez. Por ejemplo, en aquellos trabajos incipientes toma forma su crítica al empeño del positivismo naturalista por explicar la heterogeneidad de lo humano con el limitado enfoque de las ciencias empíricas[15]. Se vislumbra ya su animadversión a las ideologías, en este caso, al empleo fraudulento —racista— de la biología por parte del conde de Gobineau o A. Rosenberg, a los que pretende contrarrestar reivindicando una imagen cabal, no reduccionista, del ser humano.

La profundidad con la que Voegelin desafió al nazismo condujo a ciertos equívocos, pero al cabo del tiempo la suya ha demostrado ser una aproximación acertada porque sin una idónea observación de los síntomas es imposible aliviar y sanar las dolencias. Su resistencia no es partidista; es personal y filosófica. Voegelin es, ante todo, un filósofo convencido de que la lucha contra la perversión, para ser eficaz, demanda alcanzar, a través del ejercicio meditativo de la razón, sus más hondos orígenes, su raíz en la constitución patológica del espíritu[16]. Lo cual explica que sostenga, en Las religiones políticas, que los colectivismos no se vencen con meros compromisos éticos[17] y, en Hitler y los alemanes, que, con el dolor comprensible que suscita, lo importante no es el sufrimiento de las víctimas, sino el talante o disposición espiritual de quienes lo infligieron[18].

Con todo, tampoco el curso impartido en 1964 fue la última ocasión en la que sondeó la oscuridad del abismo alemán: un año más tarde, como parte de un

ciclo organizado por la Universidad sobre las instituciones de educación superior durante el Tercer Reich, Voegelin volvió de nuevo a reflexionar sobre la desorientación existencial, en este caso la que aquejó a las cátedras universitarias y que fue uno de los factores que determinaron la defenestración de la República de Weimar[19]. En este caso, se dirige principalmente a los jóvenes, pero con más claridad afea la conducta irresponsable de la generación precedente, la que hizo posible el ascenso de Hitler al poder.

Bajo el título «La Universidad alemana y el orden de la sociedad. Una reconsideración de la época nacional-socialista», nuestro autor precisa el momento en que irrumpe la pneumopatología narcisista, decidiendo así el trágico destino cultural y político de Alemania. El texto, que se incorpora a esta edición como novedad[20], repite muchas de las ideas y reflexiones de Hitler y los alemanes, pero sirve para culminarlas, ya que, tras incidir en la actitud del poder judicial y de las Iglesias, faltaba que asumieran su responsabilidad quienes pertenecían al estrato académico.

Tanto en el tono como en el contenido, incluso en las palabras, las intervenciones de Voegelin recuerdan a las famosas conferencias que Max Weber, casi cincuenta años antes, había impartido, en Múnich precisamente, para que políticos y científicos tomaran conciencia de la grave situación en que vivían. Weber se dio cuenta de que, a tenor de las circunstancias, no apuntaba en el horizonte la aurora, sino «una noche polar de una dureza y una oscuridad glacial»[21]. En esta obra Voegelin constata que las cosas no habían cambiado casi medio siglo después.

Estaría muy equivocado, por tanto, quien viera en estos trabajos sobre el nazismo textos circunstanciales o menores porque son tanto el camino que le conduce al descubrimiento de la experiencia humana central, la de la trascendencia, como la oportunidad de confirmar, en el amplio sentido del verbo, la relevancia individual, social e histórica de aquella. La tarea es ingente porque Voegelin busca afilar antiguos conceptos o reelaborarlos para identificar el mal que aflige a la sociedad alemana. Tampoco es fortuito el hecho de que, coincidiendo con su estancia muniquesa, nuestro autor hubiera alcanzado la plenitud teórica en el momento de abordar esta cuestión tan dolorosa y emprendiera por entonces la redacción de sus obras más significativas. Al igual que Platón, que se vio instigado a pensar sobre el orden a causa de la desintegración de la polis, es la inquietud ante la descomposición de su entorno lo que lleva a Voegelin a percatarse de que la vivencia de la trascendencia

constituye al ser humano y es ineludible para su desarrollo. Esa revelación le ofrece la clave hermenéutica necesaria a fin de comprender en toda su envergadura los acontecimientos que le tocó vivir —entre ellos, claro está, el nazismo— como sucedáneos que ocultan o suplantan aquella verdad fundamental.

Experiencia de participación y conversión

La experiencia de la trascendencia: ese es, en opinión de Voegelin, el problema fundamental de la filosofía22. O, para ser más precisos, la forma en que el ser humano experimenta su propio ser y el ser del mundo como derivados de un origen no mundano. Ahí, en esa fuente, es donde se hermanan Atenas y Jerusalén, filosofía y revelación, pues ambas iluminan nuestra condición teomórfica. Aunque cada una a su manera, las dos apuntan a la causa primera, mostrando que «como criaturas, podemos relacionarnos, ya sea desde un punto de vista filosófico, mediante la búsqueda intelectual [...] o, desde la perspectiva pneumática, mediante la escucha atenta de la palabra revelada» con ese principio del que todo dimana23.

La filosofía ha empleado el término «participación» para expresar la compleja realidad en la que transcurre la vida humana. Situada en la intersección entre trascendencia e inmanencia, la existencia individual se tensa y adquiere una profundidad inusitada. También esa constatación dilata necesariamente la dimensión política e histórica. Pero si la remembranza de su incardinación en la trascendencia es la señal de identidad o el elemento constitutivo de lo humano, rebelarse contra ella es posible y conduce inexorablemente a la deshumanización.

Este es el quicio sobre el que se apoya Voegelin para reinterpretar los problemas políticos y culturales como manifestaciones del espíritu y, en su caso, como síntomas o pneumopatologías, fenómenos, al fin y al cabo, de alienación derivados de la respuesta equivocada al problema constitutivo del hombre. O uno se abre al misterio divino del ser, apostando por la senda correcta, o lo soslaya y opta por el fraude. Con este marco, puede defender su famosa tesis acerca del origen gnóstico de la Edad Moderna, una etapa, a sus ojos,

caracterizada por el abandono paulatino de la experiencia fontal que termina, previa liquidación de Dios, con la reafirmación de lo humano24. Pero, si se tiene en cuenta que, en su orfandad espiritual, el sujeto está condenado a su propia desnaturalización, esa reafirmación es espuria. De ahí que la muerte de Dios conlleve necesariamente el exterminio del hombre25.

A este respecto, cabría afirmar que Hitler y los alemanes constituye la prueba palpable y concreta de ese proceso más amplio de repudio de la trascendencia en el que Occidente, según Voegelin, se obstina. Es lo que se sigue de todo lo que hasta el momento se ha explicado. Sin apelar a lugares comunes, sin invocar siquiera la excepcionalidad demoniaca del Führer, Voegelin asegura que lo que indudablemente propició el auge del nacionalsocialismo fue la crisis espiritual del pueblo alemán y el rechazo consciente de la fuente del ser. Digamos, pues, que el Tercer Reich fue la última etapa de ese escalofriante viaje que comenzó con el mesianismo de Joaquín de Fiore. Quien lo desee puede revisitar, familiarizándose con el vasto corpus voegeliniano, los hitos que jalonan la postergación de nuestra naturaleza teomórfica y la clausura postrera al orden divino.

Sin embargo, ni este curso ni las conferencias sobre la universidad alemana tienen una finalidad exclusivamente diagnóstica. Más bien —y eso es lo que despierta la esperanza— conforman una suerte de terapia. Efectivamente, Voegelin compensa las sombras de los gnósticos con la luminosidad que irradia de quienes no rehusaron defender su humanidad y la de su prójimo en las circunstancias más adversas, denunciando mediante sus escritos la indignidad del nazismo (como Karl Kraus) y pagando muy caro su compromiso con la verdad (como A. Delp o D. Bonhoeffer).

No debe olvidarse, en cualquier caso, que, con independencia del tópico, si domeñar el pasado y el presente quiere decir algo, eso es que, incuestionablemente, lo ocurrido jamás volverá a producirse. Para ello no bastan las buenas palabras ni la depuración de responsabilidades, sino que es menester —así lo señala Voegelin— redescubrir el espíritu y reconducirlo hacia su más alto origen —Dios— iniciando, cada uno, esa revolución personal a la que la tradición ha dado el nombre de conversión26.

Segunda realidad y analfabetismo espiritual

Como teórico de la política, Voegelin insistió en que no podían entenderse los movimientos de masas, el Estado o el derecho sin buenas dosis de antropología, de metafísica y filosofía de la historia. Incluso de epistemología, como se colige de su teoría de la conciencia. Para llegar hasta el fondo en la exploración de la ideología nacionalsocialista, ha de tenerse todo esto bien presente. Ayudándose de intuiciones platónicas y aristotélicas, explica cómo la experiencia trascendente permite al hombre hacerse cargo del lugar que ocupa en el mundo, ajustándose al misterio de la verdad, aunque nunca hasta desvelarlo completamente, porque la vivencia de la trascendencia no puede ser definitiva o absoluta. Esa experiencia, además, se comunica a través del lenguaje, donde se articula y se hace visible el orden metafísico.

¿Qué sucede cuando se desmorona el espíritu, cuando la sociedad se niega a percibir el ser de las cosas? Es evidente que la obcecación humana no tiene el poder de destruir lo real, ni de mellar el orden del ser, que no se altera ni desaparece27. Pero sí erige fantasías, lo que Voegelin llama, tomando prestada la expresión de escritores como Doderer y Musil, «segundas realidades», que ocupan el espacio dejado por el abandono de la trascendencia. De ahí provienen los sistemas, que obliteran lo real, y los locos juegos de la lógica.

Las ideologías dejan al ser humano inerme frente a los espejismos y adulteran la condición humana, pero su dinámica irremediablemente afecta al lenguaje: este, ahora empobrecido, desprovisto de su mordiente ontológico, ya no sirve para allegar la raíz trascendente; por el contrario, inhibe o reprime el movimiento del ser humano hacia el auténtico venero del ser. «En la medida en que el pensador ideológico —advierte— ha perdido contacto con la realidad y crea símbolos para expresar el estado de alienación con respecto a ella»28, destruye, como viera George Orwell, los últimos restos de lucidez del lenguaje.

Voegelin desentraña el desplazamiento de lo real propiciado por la ideología con la ayuda de la literatura; por suerte, en ese ámbito la cancelación del espíritu no ha sido total. Quien recurre a ella puede restar relieve al nacionalsocialismo, despojarlo de su aura, como hace este libro, en una maniobra parecida a la empleada por Arendt en su informe sobre Eichmann. No: ni Hitler ni sus incondicionales poseían nada extraordinario. Eran, de hecho, tan groseros y vulgares, habían caído tan bajo en su humanidad, que sin la elaboración de una terminología ad hoc no es posible penetrar en su perversión29.

Si la pensadora judía evocó en su momento la banalidad del mal, el autor de Las religiones políticas hace lo propio al sugerir que el trastorno evidente de la sociedad alemana de entreguerras —de la élite, especialmente— era la estupidez y el analfabetismo. ¿No es banal, verdaderamente, quien a causa de su mezquindad pierde contacto con las regiones más importantes de lo real y ve deteriorada hasta puntos insospechados su capacidad expresiva30?

A fin de apreciar en su justo valor las consideraciones contenidas en Hitler y los alemanes, hay que reconocer que su autor hizo un titánico esfuerzo por restablecer el vocabulario apropiado para estudiar la compleja sintomatología espiritual del ser humano. De ahí que no sea superfluo recordar, nuevamente, que el mérito de este libro no estriba solo, aunque muchos lo piensen, en señalar abiertamente que en Alemania sobraban verdugos y escaseaban las víctimas, sino en reivindicar esa sabiduría filosófica destilada en la contemplatio, de acuerdo con la cual es estúpido, estrictamente hablando, quien no se deja guiar por la razón o se empeña en atenuar las luces que esta le proporciona. Fue la estupidez la causa del nazismo: ese es, a fin de cuentas, el veredicto de este ensayo.

Noús y comunidad humana

La renuncia a la trascendencia quebranta el lazo que conecta al ser humano con su fundamento divino, desbaratando al mismo tiempo la experiencia común que le vincula a sus semejantes. Eso afirma Voegelin en otro lugar: con la desespiritualización, «desaparece el origen del orden de la vida humana; y no solo de la vida del hombre individual, sino también de la vida en sociedad, ya que, como se recordará, el orden de la vida en comunidad depende de la homonoia en el sentido aristotélico y cristiano, es decir, de la participación en el noús común»31.

Al estudiar la concepción voegeliniana sobre el desarrollo de la modernidad, se suele incidir en el proceso de inmanentización. Y es cierto que en muchos de sus trabajos se alude a ello. Pero hay que añadir que son dos los procesos que se desarrollan paralelamente. La secularización supone el endiosamiento del hombre, así como el reconocimiento de su capacidad para transformar este

mundo en un nuevo e imperecedero edén. Más allá de la «inmanentización», de la «revuelta egofánica o narcisista», o de su porfiado interés por señalar que los sueños de la omnipotencia humana no distorsionan la estructura de lo real, se presta menos atención a otra de las repercusiones acarreadas por la destrucción del espíritu: la despolitización. El asunto no es nada intrascendente, pues sin referencia al mismo no se entiende la pretensión de Voegelin por restaurar «el lenguaje público de la filosofía» ni el peso que adquiere en la obra que presentamos el carácter integrador y universalista de la comunidad humana. Refirámonos, aunque sea brevemente, a estos extremos.

La clave nos la aportan, nuevamente, los clásicos, especialmente Heráclito, con su idea del logos común a los hombres. Vivir, se explica en este mismo libro, es existir bajo el juicio de la presencia de Dios y eso realza la naturaleza comunitaria del ser humano. «Gracias a la vida del espíritu común a todos, la existencia del ser humano se convierte en existencia comunitaria, lo cual revela que la vida pública de la sociedad depende de la apertura espiritual de los individuos que la componen. Por lo mismo, quien se cierra a lo común, quien se niega a abrirse al fundamento del ser, se destierra de la vida pública de la comunidad humana. Se convierte, según el propio Heráclito, en un individuo privado, en un idiotes»32; o sea, en un estúpido.

Llegamos así al nudo gordiano de Hitler y los alemanes, al papel que desempeñaron las Iglesias durante el nacionalsocialismo. Y lo que dice Voegelin es meridiano, tan evidente como vergonzoso. A tenor de lo que se ha indicado, es fácil entender qué quiere decirse al calificar de estúpida la actitud de las confesiones religiosas. Las Iglesias evangélicas y muchos eclesiásticos católicos no se atrevieron a poner en peligro su pellejo, para lo cual no dudaron en claudicar de sus deberes religiosos, pero sobre todo humanos, y recluirse en los restringidos márgenes de su grupo. Desistieron de defender la catolicidad del cristianismo, olvidando que Cristo vino en salvación de todos los hombres. Las Iglesias renunciaron a lo común, a la vida del espíritu, a defender el corpus mysticum, e incurrieron en el perverso sacrilegio de apropiarse de un mensaje que incluía a todo ser humano, sin distinciones.

La acusación contra las Iglesias era tan contundente como la dirigida contra el orden judicial, el mundo académico o el estrato militar. Por duro que sonara en las aulas universitarias, cargaba contra quienes debían haber asumido la representación trascendental —guiar la vida del espíritu— y habían hecho dejación de tan encomiables funciones. A todos esos sectores les imputó dos

delitos: en primer lugar, denunció su inhumanidad, su infidelidad a la fraternidad nacida de la comunidad espiritual entre los hombres; y, en segundo término, los consideró responsables de la destrucción de la vida pública y, por tanto, de sembrar lo que el nacionalsocialismo recogió más tarde. Las universidades, las Iglesias, los intelectuales, todos, tenían la obligación de transmitir y salvaguardar el acervo espiritual y ese sano sentido común que inmuniza a las comunidades políticas de la devastación. «Ninguna sociedad puede renunciar al orden del espíritu sin destruirse a sí misma»33, declara Voegelin. Cuando las instituciones encargadas de asegurar la pervivencia de la vida espiritual cesan de tomarse en serio sus funciones, entonces estas las desempeñarán personas e instituciones incapaces de hacerlo. Eso dejó el camino expedito para que la plebe se hiciera con los mandos de la Administración y desde allí destruyera aquello que era más digno de conservarse.

Una mirada al futuro

Voegelin no tenía vocación de historiador ni de arqueólogo y era consciente de que «la existencia bajo la presencia de Dios» exigía estar ojo avizor porque, así como el espíritu sopla donde quiere, también quienes amenazan sus revelaciones asoman blandiendo sus cuchillos donde menos se espera. Hitler y los alemanes no fue más que un aviso a navegantes, la triste constatación de que, por mucho que se vocearan los eslóganes oficiales, la población de la República Federal adolecía de los mismos síndromes y trastornos que habían llevado al régimen de Weimar a su desgraciado colapso.

No todo eran nubes en el horizonte, sin embargo; nuestro autor detectó huellas esperanzadoras y decidió mostrar la cara más confortadora de la catástrofe. Hay, en medio de la barbarie y de los regímenes más sanguinarios y violentos, cuando parece más desvalida la condición humana, héroes o mártires dispuestos a sobrellevar sobre sus hombros el peso del espíritu. De algunos conocemos sus nombres; otros se mantienen en el anonimato. Voegelin no pagó con su vida su compromiso, pero también pertenece a esa egregia estirpe de personas de integridad intachable que dijeron «no» cuando más difícil era hacerlo, e incluso sabemos que su obra sirvió de inspiración para quienes, durante la Guerra Fría, tuvieron que afrontar la injuriosa losa de otra ideología igual de totalitaria34.

¿Significa eso que Hitler y los alemanes no tiene hoy nada que decirnos? Lamentablemente, no. Persisten, aunque acaso más calladamente, la fuerza de la ideología y tendencias disgregadoras que desbancan lo común y se empecinan por adueñarse de la esfera pública como si de un coto privado se tratase. Frente a esas fuerzas, personas como las que aparecen en estas páginas, que son baluartes de la dignidad en tiempos de confusión y zozobra, nunca escasean. Son los centinelas35 que iluminan con su testimonio la belleza de esa dilatada comunidad a la que los seres humanos de todos los tiempos pertenecemos por naturaleza.

Sobre esta edición

La traducción que aquí ofrecemos se ha realizado a partir del texto de la edición inglesa de Hitler and the Germans contenida en el volumen 31 de las Collected Works of Eric Voegelin (University of Missouri Press, 1999). Se puede decir que, en relación con la obra de Voegelin, el texto incluido en las Collected Works es el canónico.

A pesar de que Voegelin había firmado un contrato con la editorial Piper de Múnich para su publicación, pospuso una y otra vez la entrega del manuscrito y este finalmente no vio la luz. Gracias a su correspondencia con los responsables editoriales, sabemos que no solo estaba más interesado en otro de sus compromisos con la editorial —se trata de Anamnesis, su trabajo más importante, cuya publicación había negociado casi a la vez que Hitler y los alemanes—, sino que su decisión de retrasar este último ensayo se debía a la polémica generada en la opinión pública por el contenido del curso. Como hemos comentado, quedó decepcionado y comenzó a arrepentirse de su decisión de instalarse en Alemania.

Traducir a Voegelin no es una tarea sencilla: emplea terminología especializada y exige un conocimiento amplio de la historia y de la filosofía. A estas dificultades se añaden los giros y las repeticiones propias de la oralidad, pues no olvidemos que el origen de este libro son unas lecciones. Por razones de claridad, se ha optado siempre por dar al conjunto una forma literaria más acabada. Hemos decidido además, siempre que ello ha sido posible, dar las

traducciones castellanas existentes de las obras citadas por Voegelin, aunque sin dejar de atender al sentido del original.

Lo mismo cabe decir de «The German University and the Order of German Society. A Reconsideration of the Nazi Era» que se acompaña como apéndice y que se encuentra incluido en el tomo 12 de las Collected Works que recoge ensayos y trabajos publicados en la última parte de la vida de Voegelin, entre 1966 y 1985.

En nuestro trabajo hemos consultado, además de la versión inglesa, Hitler und die Deutschen, la edición alemana que, por sorprendente que parezca, solo estuvo disponible en 2009, diez años después que la inglesa, seis que la francesa (Hitler et les Allemands, Seuil, 2003) y cuatro más tarde que la italiana (Hitler e i tedeschi, Medusa, 2005), traducciones que también se han tenido en cuenta. No queremos concluir esta introducción sin antes agradecer a la editorial Trotta su interés por rescatar algunos de los trabajos más relevantes de Eric Voegelin, autor de una obra tan vasta como profunda.

1. Cf. E. Voegelin, Autobiographical reflections, University of Missouri Press, Columbia, 2011, p. 88.

2. Cf. K. Jaspers, El problema de la culpa, Paidós, Barcelona, 1998, p. 62, donde diferencia entre la culpa y la responsabilidad política.

3. Véase infra.

4. La posibilidad de superar el pasado estuvo presente también en la llamada «disputa de los historiadores» (Historikerstreit), originada a partir de las tesis revisionistas de E. Nolte, en 1986. En la controversia participó, entre otros, Jürgen Habermas, que publicó un artículo en Die Zeit sobre el uso público de la historia. Cf. Ch. S. Mayer, The Unmasterable Past. History, Holocaust and German National Identity, Harvard UP, Cambridge, 1988.

5. A lo largo de estas lecciones, Voegelin juega con ambas expresiones —«pasado» y «presente sin superar»— para poner de manifiesto la continuidad de la condición espiritual de Alemania, que constituye una de las claves ofrecidas para interpretar el fenómeno del nacionalsocialismo y la supuesta «culpa» del país.

6. «Superación del pasado», «democracia» y «Estado de Derecho» son algunos de los clichés o abstracciones vacías que, como se encarga de explicar Voegelin en las páginas que siguen, solo sirven para ocultar la causa real de los problemas.

7. Así lo comentan varios asistentes, entre ellos, Michael Hereth. Cf. B. Cooper y J. Bruhn (eds.), Voegelin recollected. Conversations on a life, University of Missouri Press, Columbia, 2007, p. 64. El libro recoge muchos testimonios de personas cercanas a Voegelin.

8. Cf. E. Voegelin, Las religiones políticas, presentación de G. Graíño y J. M.ª Carabante, trads. de M. Abella y P. García Guirao, Trotta, Madrid, 2014, p. 92.

9. De la campaña «orquestada en contra» de su ensayo da cuenta la propia H. Arendt en el post scriptum. Cf. Eichmann en Jerusalén, DeBolsillo, Barcelona, 2008, p. 410.

10. Recoge el dato D. Clemens en la introducción a la versión inglesa del libro.

Cf. Hitler and the Germans. The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 31, University of Missouri Press, Columbia, 1999, p. I.

11. Fue H. Arendt quien señaló que los libros de Voegelin constituyen el mejor relato existente del pensamiento racial. Cf. Los orígenes del totalitarismo, Taurus, Madrid, 1998, p. 143.

12. Esas obras están disponibles en inglés y se corresponden a los volúmenes II, III y V, respectivamente, de las Complete Works of Eric Voegelin. Véase, en español, E. Voegelin, Las religiones políticas, cit.

13. Cf. E. Voegelin, Published Essays, 1934-1939. The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 9, University of Missouri Press, Columbia, 2001.

14. Voegelin pudo huir de Austria y llegar a Suiza, donde consiguió el visado para viajar a Estados Unidos. Cuenta los detalles de su partida en Autobiographical reflections, cit., p. 55.

15. Parte de una crítica similar en el ensayo que le convirtió en una celebridad de la teoría política. Cf. E. Voegelin, La nueva ciencia de la política, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 16.

16. Voegelin identifica el espíritu, precisamente, con la apertura al ser divino trascendente. Por ello, se niega a condescender con el nazismo e interpretarlo como una locura. Ni Hitler ni quienes le apoyaron estaban locos: eran individuos aquejados de hybris, de una enfermedad que les impedía acercarse al fundamento divino del ser.

17. Cf. E. Voegelin, Las religiones políticas, cit., p. 24.

18. Infra.

19. Cf. E. Voegelin, «The German University and the Order of German Society: A Reconsideration of the Nazi Era», en Published Essays, 1966-1985. The Complete Works of Eric Voegelin, vol. 12, University of Missouri Press, Columbia, 1999. Véase infra.

20. Las ediciones inglesa, alemana, francesa e italiana de Hitler y los alemanes no incluyen la conferencia sobre la universidad y los académicos que sí se recoge aquí como apéndice. Se ha considerado oportuno en esta edición porque,

a pesar de que entre unas conferencias y otras transcurre un año, las semejanzas son indiscutibles. Creemos que, leídas en conjunto, se comprenden mejor el objetivo de Voegelin y la importancia de su diagnóstico.

21. Cf. M. Weber, El político y el científico, Alianza, Madrid, 2021, p. 251.

22. Así lo comenta en su correspondencia con L. Strauss. Cf. L. Strauss y E. Voegelin, Fe y filosofía. Correspondencia 1939-1964, ed. y trad. de B. Torres Morales y A. Lastra, Trotta, Madrid, 2009, p. 43.

23. Infra.

24. Expresamente se refiere Voegelin a la subversión del hombre como imago Dei por una imagen falsa. Véase infra.

25. Cf. E. Voegelin, Las religiones políticas, cit., pp. 106 ss.

26. Es curioso que en gran parte de la filosofía del siglo XX se recupere, con distinta terminología, la idea clásica de metanoia. Esa necesidad de conversión está presente en autores tan dispares como S. Weil, R. Guardini, P. Florensky, y otros más contemporáneos, como R. Girard o P. Hadot. Voegelin habla concretamente de reforma espiritual en sus conferencias sobre la Universidad alemana, pero son constantes en su obra las referencias a la periagogé platónica. Cf. E. Voegelin, «The German University and the Order of German Society: A Reconsideration of the Nazi Era», cit., pp. 34-35. Véase infra, aquí y aquí.

27. Cf. E. Voegelin, Las religiones políticas, cit., p. 84.

28. Cf. E. Voegelin, Autobiographical reflections, cit., p. 17.

29. Ibid., p. 50.

30. Infra.

31. Cf. E. Voegelin, La nueva ciencia de la política, cit., pp. 215-216.

32. Infra.

33. Cf. E. Voegelin, «The German University and the Order of German Society: A Reconsideration of the Nazi Era», cit., p. 29. Véase infra.

34. Cf. L. Trepanier, «Eric Voegelin on Race, Hitler, and National Socialism»: The Political Science Reviewer 42/1 (2018), p. 186.

35. La figura del centinela es muy importante en la obra de M. Weber, a quien Voegelin, como reconoce en estas páginas, admiraba. Recuérdese que, en la parte conclusiva de La ciencia como vocación, Weber conminaba a hacer frente a «las exigencias de cada día», tras citar unos versículos del profeta Isaías. Voegelin termina sus conferencias sobre la universidad alemana con un pasaje de Ezequiel, en el que se explicita la vocación del centinela: «A ti, también, hijo de hombre, te he hecho yo centinela de la casa de Israel. Cuando oigas una palabra de mi boca, les advertirás de mi parte», una cita que resume a la perfección el propósito de la presente obra.

HITLER Y LOS ALEMANES

Primera Parte

DESCENSO AL ABISMO

Capítulo 1

INTRODUCCIÓN

1. El problema de la experiencia fundamental:

el ascenso de Hitler al poder

En cualquier introducción a la ciencia política, se puede proceder del modo más fácil y ofrecer un simple resumen de sus principios generales como se hace en un manual. Pero no es lo más aconsejable, porque lo que hoy realmente preocupa a quienes viven en Alemania es saber cómo aplicar esos principios a unos determinados acontecimientos políticos. No hace falta decir cuáles. Esta obra tratará precisamente de ello.

La investigación, por esta causa, se ha de basar en experiencias políticas concretas, así como en el saber de la vida cotidiana, para después, y a partir de esos fundamentos, llegar al planteamiento de los problemas teóricos. Se puede decir que, tanto desde un punto de vista tópico como histórico, el punto de partida es azaroso, ya que de antemano no hay razones científicas que exijan tener en cuenta unas experiencias políticas en lugar de otras. Sin abandonar el campo de la ciencia, podríamos muy bien haber partido, por ejemplo, de la experiencia china o la indonesia.

A causa de ello, no podemos ofrecer un desarrollo sistemático de nuestro tema desde el principio, sino que hemos de empezar por analizar determinadas experiencias políticas antes de abordar, finalmente, las cuestiones científicas. En efecto, para descubrir las categorías sobre las que se sustenta la interpretación racional de la política, debemos reflexionar, en primer lugar, sobre hechos políticos cotidianos, de los que se tiene noticia leyendo el periódico o que aparecen en el curso de una conversación. Solo así se puede garantizar una interacción ininterrumpida entre la información sobre los hechos, nuestras propias experiencias y las conclusiones teóricas que alcancemos. Lo cual

significa que únicamente en la parte final de este libro, es decir, en el momento de presentar las conclusiones, estaremos en condiciones de plantear los aspectos teóricos, que, por su parte, servirán como introducción a temas políticos más especializados, como la concepción clásica de la política, etcétera.

¿Cuál va a ser, entonces, nuestra experiencia de partida? En unas conferencias dictadas ahora hace un año, analicé el interesante caso de Der Spiegel[1]. Para ser francos, no constituía un mal punto de partida, pero su alcance era bastante limitado, puesto que estaba relacionado únicamente con el asunto de la legalidad política. Para nuestro propósito, sin embargo, es más adecuado considerar una experiencia de mayor amplitud y relevancia; nos referimos a la que puede decirse que constituye la experiencia alemana fundamental de nuestra época: el ascenso de Hitler al poder. ¿Cómo fue posible? ¿Qué consecuencias tiene hoy para todos nosotros? Como se ve, al hilo de ella, surge un gran número de problemas teórico-políticos.

Mentiríamos, sin embargo, si no confesáramos que lo que al final nos ha decidido a ocuparnos con el tema de Hitler y los alemanes han sido algunos acontecimientos sucedidos recientemente. Desde hace poco tiempo —concretamente, desde los últimos cinco años—, hemos tenido la suerte de asistir a un extraordinario aumento de la bibliografía existente sobre el nacionalsocialismo. En la actualidad disponemos por fortuna de numerosas fuentes de estudio y de una ingente cantidad de documentos relacionados no solo con la problemática de la legalidad política, sino con otros asuntos, como, por ejemplo, la actuación de las diversas confesiones religiosas o de los especialistas en historia política durante el periodo, entre otros. Contamos hoy, en definitiva, con mucha más información de la que poseíamos hace cinco años, lo cual, por otro lado, no solventa el inconveniente que surge del problema de la experiencia personal. Ciertamente, yo sí que poseo un conocimiento directo de los hechos, pero no así otras personas, que únicamente pueden hacerse cargo de lo sucedido consultando fuentes escritas o hablando con testigos. Esas personas, por tanto, no tienen una experiencia viva de la época. De ahí que también uno de los objetivos de esta investigación sea convertir su experiencia, que es documental, en una experiencia viva.

Además del extraordinario aumento del material bibliográfico, hay una segunda razón que explica esta obra. Y es que nuestra comprensión de lo sucedido es, desgraciadamente, muy inferior a nuestro conocimiento de los hechos. Para mostrarlo, y a modo de introducción, basta simplemente con apuntar algunos

episodios ocurridos en las últimas seis o siete semanas, lo que permitirá tomar conciencia de la entraña del asunto y nos permitirá averiguar el punto de partida teórico que estamos buscando. El detonante que finalmente llevó al Instituto de Ciencia Política2 a organizar el ciclo de conferencias que está en el origen de este ensayo fue el caso Schramm. Percy E. Schramm3 es el autor de una serie de artículos sobre la figura de Hitler publicados por Der Spiegel bajo el título de «Anatomía de un dictador»; sus textos han sido editados ahora como introducción a las Conversaciones de sobremesa de Hitler4. En su momento, cuando aparecieron en prensa por primera vez, desataron un enorme revuelo y Schramm recibió innumerables críticas, entre otras, la de Golo Mann5. El comentario más interesante, sin embargo, fue el de A. Wücher6; se publicó en el Süddeutsche Zeitung, y generó, por su parte, una nueva polémica. También en el Congreso por la Libertad de la Cultura7, en el que propio Schramm participaba, se discutió sobre su obra y la situación llegó tal punto que el propio editor de Der Spiegel se vio obligado a pronunciarse.

2. La experiencia de partida: Anatomía de un dictador de Schramm

Antes de continuar, recordemos los hechos con el fin de hacernos una idea de los problemas suscitados. Dirijamos nuestra atención, en primer lugar, a las reacciones por la publicación del libro, es decir, a las experiencias que reflejan el juicio y la opinión contemporánea sobre Hitler, de las que tenemos noticia gracias a Der Spiegel y otros medios. A este respecto, ya hemos señalado que la crítica más interesante salió de la pluma de Albert Wücher y se titulaba «Una hermosa reflexión sobre Hitler». En su texto, Wücher comienza preguntándose:

¿Quién era Hitler? Todos los testimonios sobre el Tercer Reich —hay muchos y no se puede decir que sean falsos— nos ofrecen un perfil indiscutible sobre su personalidad. El principio «por sus obras los conoceréis» constituye también un criterio a la hora de interpretar textos históricos y debemos basarnos en él para acercanos a las fuentes primarias de las que disponemos, empezando por Mein Kampf. Pero, en su caso, contamos además con innumerables discursos, documentos, archivos, etc., así como numerosas fotografías, con declaraciones

de coetáneos, de camaradas de partido y compañeros. También existen muchos ensayos sobre él.

¿De qué sirve todo ello? Firmemente, y haciendo gala de una enorme confianza en sí mismo, el profesor Schramm obvia todo lo que han dicho quienes le han precedido y se sube a la cátedra para, desde allí, ofrecer el que a su juicio es el estudio definitivo sobre Hitler. Al principio, explica: «He decidido no basarme en la bibliografía existente ni en las declaraciones de vivos [...] Me niego también a incluir interpretaciones psicológicas». En su lugar, desea apoyarse en «hechos útiles» y únicamente tomar en consideración los documentos existentes8.

Esta forma de referirse a la obra de Schramm es completamente acertada. Porque quien se acerca a ella se encuentra con un primer problema, con algo que suscita extrañeza, y nuestra primera obligación ha de ser preguntarnos a qué se debe esta reacción. Si causa perplejidad es porque se trata de un trabajo escrito por un historiador de enorme prestigio académico, por un reputado experto en historia medieval, el cual, a pesar de manifestar su voluntad de dar a conocer «hechos útiles» y basarse en los documentos disponibles, se jacta de no haber consultado gran parte de la bibliografía existente, sin justificar esa chocante forma de proceder. Es cierto que más adelante alude de pasada a los motivos por los que no ha tenido en cuenta todos los estudios que tenía a mano, aclarando que no quería que su investigación se fundamentara en las declaraciones de testigos presenciales. Ahora bien, la verdad es que tiene en cuenta algunas de ellas, pero no otras. Cabe decir, pues, que en definitiva Schramm ofrece un perfil de Hitler obviando precisamente aquello que puede ser más relevante a la hora de comprender tanto su personalidad como su repercusión y entiende por «hechos» solo lo que es posible verificar espacio-temporalmente.

Al respecto, Wücher comenta:

Hitler poseía una profunda y atractiva «mirada azul» y le brillaban los ojos. Empleaba además su mirada muy eficazmente para lograr lo que se proponía. Su nariz era fea; su frente, alta. Tenía las orejas bien colocadas, pero era de complexión afeminada. Sin calvicie incipiente, la barba le crecía cerrada y

mostraba unos dientes muy cuidados. La cabeza era [...] la parte más destacable de todo su cuerpo; parecía que el tronco, los brazos y las piernas le colgaran de ella. [Imagine el lector su apariencia]. Sus brazos le caían a los dos lados, inconscientemente, y nunca se metía las manos en los bolsillos9.

He aquí el problema. ¿Cómo es posible que un historiador de la talla de Schramm, autor de investigaciones tan destacadas sobre la Edad Media, se proponga estudiar una figura como Hitler con un método tan insólito, obviando justamente lo que resulta trascendental para comprenderlo? ¿Por qué advierte que no disponemos de los conceptos o expresiones adecuados para acercarnos a él, cuando contamos con una ingente cantidad de material bibliográfico y no se puede decir que escaseen las palabras? ¿Cuál es la razón por la que sostiene que han de ser los especialistas en psicopatología los encargados de abordar la investigación, si, como es de sobra conocido, sabemos que su caso no tiene nada que ver con este tipo de trastornos, sino con algo totalmente diferente?

3. La estupidez de todo un pueblo. El síndrome Buttermelcher

El artículo de Wücher, como se ha indicado, levantó un interesante revuelo entre los lectores. Para aclarar lo que despertaba el rechazo de quienes compraban el periódico, puede ser útil recordar algunas de las cartas al director publicadas por el Süddeutsche Zeitung. Aludiré, en primer lugar, a la escrita por una persona que pertenece a la generación anterior a la actual, para después citar un fragmento escrito por alguien más joven.

En la primera se dice:

Acabo de leer «Anatomía de un dictador» en el Spiegel. ¡Estoy totalmente horrorizado! Siento el mismo horror que muestra el doctor Wücher en su artículo. Y le aseguro que no soy el único: tras haberlo comentado con compañeros, he de decirles que estamos todos consternados. ¿Por qué Schramm enjuicia a Hitler tan positivamente? ¡Qué ejemplo más inapropiado para los

jóvenes! Sorprende la ingenuidad mostrada tanto por Der Spiegel como por el propio Schramm. Casi todo el mundo sabe quién fue Hitler, su calidad humana y personal, porque a muchos nos tocó en suerte vivir aquella época. Aunque a decir verdad no es necesario poseer ningún atributo moral o espiritual especial para darse cuenta de la clase de individuo que era. Y sobre los hombros del pueblo alemán pesará siempre el pecado de haberlo apoyado10.

El firmante de esta carta reconoce que no es posible comprender a Hitler si no se aborda conjuntamente su estudio con el análisis del pueblo alemán. Fueron los alemanes, en efecto, quienes lo apoyaron en las urnas. Por su parte, otro ciudadano de la misma generación señala:

Entre quienes perdieron todo bajo el régimen de Hitler o a causa de la guerra, se encuentran muchas personas sensatas que no quieren por nada del mundo que vuelva aquella época. Son justamente este tipo de personas las que, conteniendo su odio e intentando expresar un juicio desapasionado sobre lo que vivieron, no tienen reparos a la hora de reconocer los logros del régimen y su papel en la superación de las dificultades por las que atravesaba el país. [Repárese en el término «superación», porque más adelante nos referiremos con mayor profundidad al tema del «pasado no superado»].

No creo que todos los ciudadanos alemanes fueran estúpidos ni ciegos; tampoco que en su mayor parte se dejaran engañar por toda esa palabrería sin sentido. De otro modo, no tendríamos más remedio que reconocer que entre nosotros hay mucha gente estúpida que no emplea ni siquiera la escasa inteligencia que le queda para votar en las elecciones. [Desde el punto de vista de Wücher], el ciudadano que votó a Hitler tenía que ser un estúpido, un fanático o estar dominado por una locura racista..., pero esta última tesis echa por tierra aquella otra según la cual el pueblo podía haber votado por alguien mejor que Hitler11.

El razonamiento es el siguiente: nadie puede negar que Hitler era estúpido, ni un criminal. Pero es incontestable que el pueblo lo votó en masa, por lo que se deduce que quienes lo respaldaron en las urnas eran de igual modo estúpidos o poseían las mismas tendencias criminales. Como esta conclusión es inaceptable,

no hay más remedio que negar la mayor. No hay otra posibilidad, es decir, no cabe admitir que Hitler careciera de inteligencia y fuera malvado y que, probablemente, también lo fue un gran porcentaje de alemanes o, al menos, la abrumadora mayoría que lo secundó en las urnas. Tampoco se acepta que los alemanes de hoy puedan ser estúpidos en términos políticos o que nos hallemos en una situación de podredumbre intelectual y ética parecida a la que hizo posible el ascenso de Hitler, una situación, por cierto, que no afecta únicamente a Alemania.

En otra carta al director, un lector más joven cree, sin embargo, que hay algo en esa explicación que «no encaja»:

Es cierto que soy demasiado joven y que todo lo que sé acerca de Hitler lo he aprendido a través de la lectura de libros y periódicos. Pero me gustaría decirle a Albert Wücher que lo que afirma en su reportaje es mucho menos creíble y convincente que lo indicado por el profesor Schramm en su libro.

Quizá el lector no haya reparado en que se emplea la palabra «profesor», pero es un detalle que, a mí, y seguramente a los que han sido testigos del enorme respeto que los nacionalsocialistas mostraban por la jerarquía, no puede pasarnos desapercibido. Quienes simpatizaban con el movimiento, por ejemplo, nunca se referían a «Goebbels», sino que siempre hablaban del «doctor Goebbels». Para ellos, si alguien era doctor, era digno de mayor estima. Y con mucha más razón un profesor.

Schramm, a quien Wücher trata de censurar empleando un tono irónico, adopta evidentemente un punto de vista mucho más imparcial. De no hacerlo, cabría interpretar la crítica y la censura sobre lo que hizo Hitler como una venganza por parte de un «pequeño hombre».

Por otro lado, al leer lo que debió de ser ese «Hitler aficionado» del que se habla, no nos cabe en la cabeza cómo un hombre tan mediocre fue capaz de marcar época [lo que, sin duda, hizo]. Hitler apostó a lo grande y eclipsó al resto de sus coetáneos. ¿Cómo explica usted eso, señor Wücher? Pasa por alto que, al juzgar

a Hitler de un modo tan mezquino, no tiene más remedio que negar altura espiritual a toda una generación. [Y concluye con una frase soberbia...] El nacionalsocialismo no fue un movimiento que solo atrajo a trabajadores no cualificados.

El diagnóstico es correcto: no es posible afirmar que toda la clase media alemana fuera corrupta. Ni que, como se suele decir, Hitler fuese tan monstruoso. Por el contrario:

Su único crimen fue lanzar un órdago y perder y, tras unir su destino al de todo el pueblo alemán, hundir nuestra patria. Pero la política es un juego de azar en el que únicamente puede ganar quien arriesga todo. Quizá hoy no se ven así las cosas, es decir, no nos arriesgamos, pero eso quiere decir que tampoco podemos ganar nada. A lo único que podemos aspirar en la actualidad es a mejorar nuestro nivel de vida. Sin Hitler, habríamos perdido mucho más12.

No podemos olvidar que esto lo escribe un individuo de aproximadamente veinte años y que, a juzgar por lo que dice, no cabe augurarle buenos resultados en los juegos de azar. Todo lo demás —que Hitler no fue tan malo porque, en ese caso, habría que decir lo mismo de sus coetáneos— y su absoluto convencimiento de que lo ocurrido fue responsabilidad exclusiva de la clase media (y no de los trabajadores menos cualificados) reflejan una actitud similar a la que se manifiesta en las cartas precedentes.

Pero es preciso acuñar un término para aludir a la actitud que subyace a todos estos textos, con el fin de proceder a un análisis más profundo. Como el autor del último de ellos, cuyo nombre no deseo desvelar, residía en la calle Buttermelcher, podríamos llamar al rechazo que muestran y que, como veremos, constituye uno de los problemas más graves de nuestro tiempo, el «síndrome Buttermelcher».

A esa avalancha de cartas, de tres semanas de duración, siguió la celebración del Congreso por la Libertad de la Cultura, en el que participaban, entre otros, Schramm, Besson, profesor de Teoría Política en Erlangen, Gisevius y

Krausnick13. También Wücher escribió un reportaje sobre el encuentro que tuvo lugar en el auditorio Scholastika14. Aunque no asistí, algunos colegas me han asegurado que todo lo que indicaba Wücher en su artículo sucedió tal cual. ¿Qué se debatió en aquel encuentro? ¿Sobre qué asuntos se discutió? Es importante no pasar por alto el título del artículo: «Hitler, ¿una coartada para los alemanes?». Tendremos ocasión de reflexionar más adelante con mayor detenimiento, de hecho, sobre la cuestión de la coartada y de la mentira.

«Hitler como coartada»: ese era el tema de la mesa redonda organizada por el Congreso por la Libertad de la Cultura, aunque Schramm no se refirió a ello, sino que reflexionó sobre si Hitler fue un «accidente», es decir, una persona de naturaleza demoniaca y excepcional, al que trasladar nuestras culpas y, por tanto, nuestras responsabilidades.

Como se ve, Schramm atribuye a Hitler una naturaleza demoniaca; no tendremos más remedio que abordar este tema en otro capítulo para saber si es adecuado emplear la expresión en el caso del dictador alemán.

Pero solo se planteó la cuestión decisiva, a saber, si la interpretación —tan confusa— de Schramm restaba importancia a Hitler, de modo no deliberado. Pero es de eso de lo que realmente se le acusa. Cuando se analiza a una persona así, ¿no es necesario distinguir lo importante (Schramm, por ejemplo, señala que Hitler se afeitaba solo y que nunca se cortaba) de lo que no lo es y tener en cuenta lo primero? ¿No debemos referirnos sobre todo a sus principales rasgos, en lugar de hablar de trivialidades? [Krausnick afirmó de hecho que:] «La actitud del pueblo alemán hacia Hitler es más importante que el propio Hitler»15.

Nos encontramos ya en condiciones de plantear la pregunta en verdad relevante, a saber, ¿fue Hitler un líder o alguien que simplemente se aprovechó de la situación y de la corrupción de todo un pueblo para alzarse con el poder, empleando para ese fin sus grandes dotes políticas? Esta es la razón principal por

la que no es posible analizar aisladamente su figura, ni centrarse exclusivamente en su personalidad, sino que resulta preciso reflexionar sobre la actitud y disposición de la sociedad alemana en su conjunto, puesto que, a fin de cuentas, fue la que posibilitó su ascenso. A nadie se le escapa que esta última afirmación —«la actitud y disposición de la sociedad alemana en su conjunto»— no tiene mucho sentido así dicha. La clave es descubrir lo que constituye y explica esa disposición, aclarando concretamente lo sucedido en los diversos estratos de la población.

Pero continuemos con el análisis del encuentro:

Al final, el doctor Hopka, que actuaba de moderador, preguntó si merecía la pena seguir discutiendo una y otra vez sobre la misteriosa personalidad de Hitler. Debería bastar con presentarlo tal y como él mismo se presentó ante sus coetáneos. Porque considerar a Hitler un simple objeto de estudio, es decir, una mera figura histórica, equivaldría a minimizar su importancia. La crítica de Schramm no fue tan amplia ni incisiva. Pero ese comentario contrarió al público, que manifestó su disgusto con un abucheo16.

Me gustaría llamar la atención sobre una circunstancia que, pese a ser frecuente hoy en día, no deja de tener su relevancia. Me refiero a la actitud de rechazo y oposición que se activa inmediatamente cuando se critica a quien resta importancia a Hitler, aunque la crítica sea comedida o general. En el encuentro referido, esa actitud hizo acto de presencia en forma de abucheo y la queja se escuchó en toda la sala.

Schramm, a quien los ponentes habían criticado livianamente, menospreció las objeciones. Ensalzó su propia obra y se refirió a ella como un «estudio académico». Afirmó que entre académicos es costumbre leer los libros de principio a fin y que quienes le acusan de convertir a Hitler en un pequeño burgués no lo han hecho. Si conocieran su ensayo en toda su amplitud, sabrían que «Hitler podía disimular su forma de ser», presentarse de un modo amable con los niños y fascinar a toda clase de personas. No era un «idiota». [En contra de lo que afirmó Besson en su intervención]. De otro modo, el pueblo alemán se

debería haber horrorizado al descubrir que había sido liderado por un idiota. [He aquí de nuevo el síndrome Buttermelcher].

[Frente a todo ello, Wücher apunta:] Su comentario aclaró rápidamente por qué circulan tantas opiniones equivocadas sobre Hitler, por qué, tras 1945, fue demonizado por primera vez. A día de hoy, sería más difícil y doloroso reconocer que el que nos guio fue más un «idiota» que un malvado. El estudio de Schramm zanja el problema. [Aunque ofreciendo información precisa sobre hechos a todas luces irrelevantes].

[...] Schramm concluyó su conferencia dando consejos a los más jóvenes. Les recomendó que «se empaparan bien de todo» y que «se vacunaran». Dijo que «nunca se estudiará suficientemente a Hitler». Gisevius [respondió] que no había mejor modo de evitar el regreso de «un nuevo Hitler» que mediante la reconciliación con el «Hitler alemán». Lo malo en este tipo de debates es que al final no se sabe quién fue realmente el hombre de Brunau17, el verdadero Hitler, la persona de carne y hueso. «La cuestión de los nazis fue un asunto diabólicamente humano»18.

Este fue el nivel en el que se desarrolló la discusión. Considerando todo lo que se dijo, se concluye que ninguno de los participantes sabía muy bien cómo afrontar el estudio de Hitler. Ninguno, ni Schramm, al que después nos referiremos. La única excepción fue, tal vez, Waldemar Besson, profesor de ciencia política en la Universidad de Erlangen, que se atrevió a plantear sin tapujos el verdadero problema, a saber, cómo fue posible que una nación de más de setenta millones de personas se dejara engañar por un «estúpido». No es mi intención promover el uso de este término, que posee un sentido tan amplio, habida cuenta, además, de que Hitler tenía una inteligencia muy aguda, de la que se sirvió para engañar a todos los que estaban a su alrededor. Eso, sin embargo, no impide afirmar que fuera estúpido si se tiene en cuenta que este último vocablo procede del latín stultus y posee un significado muy preciso, como tendremos ocasión de ver. Por ello, Hitler, aunque mostraba un grado importante de inteligencia pragmática a la hora de enfrentarse a sus adversarios, a la luz de sus principios y propósitos existenciales, era un estúpido, stultus. De ahí no se deduce que debamos necesariamente menospreciar el sentido habitual del término, pese a su imprecisión. En el contexto de la discusión que analizamos, que Hitler era estúpido fue, tanto desde un punto de vista ético como intelectual,

lo más acertado que se dijo y, en cualquier caso, una apreciación más atinada que el resto de lugares comunes que salieron a relucir, pues en estos últimos ni siquiera se vislumbraba que se puede ser inteligente y estúpido al mismo tiempo.

Lo ocurrido, en cualquier caso, inquietó sobremanera a Augstein, editor de Der Spiegel, que decidió aclarar en un artículo posterior los motivos por los que su semanario publicó Anatomía de un dictador. Como muestra el fragmento que sigue, Augstein comprendió mejor que muchos académicos el verdadero fondo de la cuestión:

Lo que debería preocuparnos, tanto a los historiadores más avezados como a los más jóvenes, es no contar con un perfil de Hitler definitivo, riguroso y accesible para el gran público. ¿Qué culpa tiene de ello Schramm? Es indudable que la clave de todos nuestros problemas y dudas se halla «en el propio Führer»19.

Se sugiere, pues, que deberíamos preocuparnos por no disponer todavía de un perfil exacto, concluyente y solvente sobre Hitler, y que en ello nada tiene que ver Schramm. Pero es falso. Tenemos muchos a nuestro alcance, incluso en ediciones de bolsillo, como la extensa biografía escrita por el historiador británico Alan Bullock, que, por el momento, es, en términos académicos, la mejor. De ese comentario, pues, lo único que se puede deducir es que ni Schramm, ni Augstein, ni ninguna otra persona con las que se relacionan, conocen ni han oído hablar de obras como la de Bullock. No debemos pasar por alto esto último porque hay numerosísimos estudios sobre Hitler —me he limitado a mencionar uno de ellos, tal vez no el más reciente, pero sí el más representativo—, y llevamos discutiendo en torno a su figura casi desde los años veinte. Pero se desconoce o se obvia.

¿Se olvida todo ello de modo deliberado? No lo creo; por principio, me niego a pensar que se tenga intención de engañar, salvo que se aduzcan pruebas convincentes. Lo más probable es que personas como Schramm y Augstein se hallen en una condición espiritual tan pobre que, aun cuando tuvieran en sus manos un buen estudio sobre Hitler, no serían capaces de apreciarlo ni sacar provecho de su lectura.

Se encuentran en un estado de «analfabetismo espiritual», sobre el que

reflexionaremos más tarde, al abordar el problema general del analfabetismo. Repito: no creo que su propósito sea mentir; más bien, ese tipo de afirmaciones constituye uno de los síntomas de esa decadencia espiritual e intelectual que convierte a los aquejados por ella en personas incapaces de leer, comprender y asimilar buenas investigaciones u obras de valor.

Prestemos atención a otro argumento de Augstein, también de interés para nosotros:

Wücher cree que Schramm se equivoca al considerar a Hitler una figura importante. Pero lo era; Hitler no tenía educación, poseía escasa formación, estaba lleno de crueldad, era repulsivo por su vulgar brutalidad, así como completa y extremadamente inhumano. Con todo, no se puede afirmar que careciera de importancia. Sin genio político, nadie podría haber puesto a sus pies a las grandes potencias de Europa, como él hizo tras los Acuerdos de Múnich20.

Tampoco aquí le falta razón. En efecto, el hecho de que Hitler fuera un ser despreciable no nos debe hacer olvidar sus éxitos. Y no se ha de subestimar a quien triunfa porque alguna razón debe de haber para que alcance sus logros. Precisamente es esto lo que nos avergüenza a día de hoy: que un gran político, incluso un político brillante, carezca de otros rasgos que creemos esenciales. Pero nada de esto tiene que ver con la supuesta importancia de Hitler. Debemos ser de nuevo sumamente rigurosos y analizar con máximo cuidado todas y cada una de las palabras. Más adelante nos referiremos a un texto de Musil, Sobre la estupidez, y podremos comprobar que «importancia» posee un sentido muy concreto. Según este último, sería erróneo atribuir «importancia» a Hitler, lo que no quiere decir que no fuera brillante. Pero la importancia no tiene nada que ver con el talento que alguien mediocre puede mostrar en un momento dado para conseguir sus objetivos, aprovechándose de la estupidez y degeneración ética de quienes lo rodean.

Analicemos finalmente otro texto de Augstein escrito con clara intención pedagógica:

Pero ¿cuál es exactamente la razón por la que en los colegios no se explica quién fue en realidad Hitler? Los profesores no saben cómo presentar a la gente joven el material del que disponen porque son incapaces de organizar y valorar la información con la que cuentan. A este respecto, la obra de Schramm les puede servir de gran ayuda21.

En este último fragmento aparecen mezcladas afirmaciones verdaderas y falsas. Es posible que en las escuelas no se enseñe bien quién fue Hitler. No es descabellado suponerlo si tenemos en cuenta que los profesores seguramente no disponen de las mismas facilidades que nosotros para estudiar en profundidad su figura. Cosa muy distinta es que el ensayo de Schramm permita solventar ese inconveniente. Además, como hemos visto, contamos con numerosísima bibliografía y cualquiera puede consultar otros estudios. No tienen por qué quedarse con Schramm o conformarse únicamente con su ejemplo.

4. La tolerancia contemporánea de los alemanes hacia los antiguos nazis

Afortunadamente, ya ha concluido todo el revuelvo ocasionado por el texto de Schramm. No obstante, es necesario analizar su obra porque en sus páginas se plantean cuestiones importantes que, por desgracia, no salieron a relucir en el debate público.

Por otra parte, la preparación de este libro ha coincidido con la aparición casi diaria de una serie de reportajes periodísticos relacionados con todo lo que comentamos. He ido recopilando algunos, aunque sin un propósito definido, de un modo no sistemático, mientras leía el periódico por la mañana. Por ejemplo, hace muy poco se han celebrado los juicios de Auschwitz y el juicio de Limburgo22. Ambos guardan relación con lo que aquí discutimos. Del primero no nos interesa el sufrimiento de las víctimas, aunque no sea posible soslayarlo del todo. Es ciertamente horrible. Ahora bien, desde un punto de vista político, lo relevante es el carácter y la personalidad de quienes perpetraron los crímenes. Políticamente hablando, las víctimas poseen interés solamente en la medida en que cooperaron y contribuyeron a su propio exterminio23. Sobre ello ha reflexionado en profundidad H. Arendt; concretamente en su ensayo sobre

Eichmann, por el que ha recibido exacerbadas críticas24. Nos topamos aquí con la manifestación más cruel del síndrome Buttermelcher, ya que quienes iban a ser asesinados prestaron su colaboración y participaron en su propia ejecución. Es algo totalmente inaceptable, algo que nunca debería suceder. Pero lo importante son los asesinos y la actitud hacia ellos de la sociedad alemana actual. Para mostrar cuál es esta última, citaré el contenido de un reportaje sobre el proceso de Auschwitz del 24 de marzo. En él se puede leer:

El grito «¡Asesino!» resonó por todo el Palacio de Justicia durante los Juicios de Auschwitz celebrados en Fráncfort. Hugo Breiden, de sesenta y seis años y residente en Stuttgart, prisionero en el campo de concentración, perdió los estribos en el estrado de los testigos al asistir a la reconstrucción del famoso «columpio» de Boger, en el que, según los testimonios, este último le golpeó hasta dejarle completamente lisiado. Boger, uno de los antiguos oficiales de la Gestapo destinado en ese campo de concentración que cuenta con más acusaciones, miraba apáticamente hacia la sala durante la declaración de la víctima25.

He querido citar este breve fragmento porque narra el momento en que un testigo pierde el control durante su careo con uno de los asesinos, esto es, con la persona a la que vio asesinando a sus víctimas. De hecho, el testigo fue una de ellas y, aunque no murió, quedó impedido de por vida. En su declaración, perdió los nervios e increpó al acusado llamándole «asesino». Lo que luego se dice es muy grave, como si debiéreamos dejar que nos asesinaran y no llamar «asesino» a quien pretende hacerlo. Más lacerante, sin embargo, es que el propio presidente del tribunal hubiera reprendido ya antes a otro de los testigos mientras prestaba declaración. El presidente le reconvino y, solemnemente, le explicó que, de acuerdo con la ley alemana, antes de poder acusar a alguien de un delito, hay que demostrar su culpabilidad. El episodio no tiene desperdicio: no se puede acusar a nadie de asesinato si no te asesina previamente; aunque presenciemos cómo quita la vida a otra persona, no cabe considerarlo asesino sin sentencia previa.

Comparemos este ejemplo con lo vivido en Auschwitz, donde se cometían asesinatos sin juicio previo. El Estado de Derecho (Rechtsstaat26) desaparece cuando los asesinatos no se perpetran según lo tipificado por el Código Penal,

sino en masa y por quienes tienen justamente la obligación de perseguirlos y castigarlos. Por decirlo de otro modo, el Estado de Derecho se desvanece en el momento en que el Gobierno —en este caso el canciller del Reich, sus ministros, así como las autoridades administrativas inferiores y los generales, etc., o sea, todos— colabora y coopera en las ejecuciones en masa. Tanto es así que Hannah Arendt sostiene en su libro sobre Eichmann que en aquella época no existía en Alemania ninguna institución que no estuviera implicada en esa empresa criminal27. Ninguna. Ni el Ejército, ni las confesiones religiosas. En ese contexto, las categorías propias del Estado de Derecho, como las que empleamos cuando afirmamos que «el testigo está perdiendo el control» o que «nadie puede ser considerado asesino sin sentencia previa», dejan de tener sentido. Ahora bien, la incoherencia de analizar con categorías específicas del Estado de Derecho fenómenos que lo exceden y que no cabe comprender mediante ellas no es exclusiva del periodo nacionalsocialista; alcanza hasta nuestros días. De ahí que no tengamos más remedio que abordar en profundidad el tema del Estado de Derecho y su situación en Alemania un poco más tarde.

Volvamos a los hechos que narraba. Se reprende a las víctimas por perder el control y por verter acusaciones de asesinato. Pero tenemos suerte: en otro artículo del mismo periódico se nos aclara cómo nos hemos de comportar ante un asesino.

El doctor Han Hefelman, acusado de cincuenta y ocho años en el juicio de Limburgo, lanzó el lunes graves acusaciones contra todos los miembros del poder judicial del Tercer Reich. El exjefe del departamento que organizó el programa de «eutanasia» señaló que, en una reunión celebrada en abril de 1941, todos los fiscales y presidentes de los tribunales de apelación apoyaron las medidas. Hefelman, a quien se acusa de complicidad en el asesinato de 73 000 personas con un supuesto trastorno mental, declaró que el secretario de Estado del Ministerio de Justicia, doctor Franz Schlegelberger [que vive hoy tranquilamente en Schleswig-Holstein], dijo en aquella reunión que el programa «T4» era completamente legal. Ninguno de los más de cien altos cargos pertenecientes al poder judicial, entre los que se encontraba Erwin Bumke, presidente del Tribunal Supremo, presentó objeción alguna.

Se informó a incontables juristas sobre los detalles del programa «T4», que afectaba a unos cien mil enfermos mentales o incurables. En la reunión se

precisó que Hitler no quería aprobarlo mediante una ley, sino con un decreto. El programa, según se informó a los miembros de la cúpula judicial, sería tratado como «asunto secreto»28.

Gracias a Dios, hay procedimientos legales abiertos contra esos integrantes del poder judicial. Pero no se debe olvidar que también los que hoy reprenden a las víctimas por llamar «asesinos» a quienes intentaron quitarles la vida pertenecen a ese poder.

Por otro lado, contamos con documentos que nos informan de los detalles de aquel encuentro. Sabemos, por ejemplo, que se dio noticia a todos los representantes del poder judicial convocados, entre los que se hallaba Bumke, presidente del Tribunal Supremo, de que el programa de eutanasia carecía de base legal y que se había puesto en marcha mediante un simple decreto del Führer, decreto que debía permanecer en secreto. Por tanto, todos los jueces y magistrados alemanes de mayor rango eran conscientes de que la medida carecía de fundamento jurídico, pese a lo cual ni protestaron ni se opusieron a su aprobación. Otras personas presentes han comentado que los presidentes de los tribunales de apelación miraron a Bumke, confiando en que expresara su disconformidad. ¡Pero no dijo nada! Tampoco ellos levantaron la voz. Y es así como comenzó todo, porque desgraciadamente las cosas suelen empezar de esa manera.

Ha salido a relucir un tema que no deja de tener su interés: los asuntos secretos del Reich. Nadie sufrió represalias ni fue imputado por negarse a participar en el programa de eutanasia, pero sí que fueron procesados y condenados a largas penas de prisión quienes traicionaron el deber de secreto o hablaron en público de aquella medida. ¿Qué son los «secretos del Reich»? Estos no surgieron, a decir verdad, en 1941 por vez primera. El primer caso de «asunto secreto» del que tenemos noticia data de diciembre de 1932 y en él estuvo implicado un personaje polémico, Han Globke29, que después llegó a desempeñar el cargo de secretario de Estado con Adenauer. Por aquel entonces, cuando trabajaba en el Ministerio del Interior, firmó una circular que imponía la obligación de aportar una prueba de ascendencia a todo aquel que deseara modificar su nombre, lo que hacía el trámite prácticamente imposible para los judíos. Eso ocurrió en 1932, cuando Hitler aún no detentaba el poder, pero era fácil prever que acabaría adueñándose de él. Adjunta a la orden se encontraba una disposición que

obligaba a mantener todo en secreto. Este es el primer caso de persecución contra los judíos puesto en marcha mediante una circular ilegal y secreta y que, de algún modo, anticipó lo que vendría después. He querido recordar este incidente para mostrar qué atrás en el tiempo y cuán profundamente arraigado en la conciencia se encontraba todo, hasta el punto de que puede decirse que, en realidad, Hitler no inventó nada; tampoco fue el primero en utilizar la argucia del secreto, puesto que esta estrategia la pensaron y pusieron en práctica mucho tiempo antes los funcionarios del Ministerio del Interior, aunque después las autoridades trataran de «limpiar» el pasado y la reputación de Globke. No lo consiguieron, y siempre se ha sabido que estuvo en su mano mitigar la aplicación de las leyes antisemitas de Núremberg, sin que hiciera nada al respecto. Por su culpa, muchos judíos terminaron siendo asesinados.

Aunque, para ser sinceros, sí que ayudó en una ocasión a atemperar el rigor de la legislación. No quiero dejar de referirme a ella, a pesar de su extravagancia. Creo que fue en el año 1942 cuando decidió, también mediante una orden interna dirigida a sus subordinados, que los soldados alemanes que, tras la ocupación del país vecino, desearan contraer matrimonio con una mujer de nacionalidad checa, presentaran, a fin de obtener la autorización pertinente, una fotografía de su pareja en traje de baño. Cuando le preguntaron por qué creía que esa medida había mejorado la situación, contestó que supuso un gran avance, puesto que, hasta entonces, la obligación era presentar una fotografía de la mujer desnuda30. Este es el único caso probado en el que se puede afirmar que ayudó a paliar la situación de los ciudadanos.

Gracias a la prensa, tenemos constancia de que se han producido también algunos episodios cómicos. En este sentido, en las últimas cuatro semanas hemos asistido por fortuna a un divertido espectáculo, el protagonizado por un tal Bütefisch, un magnate industrial, distinguido con la Cruz del Mérito de Primera Clase de la República Federal. Por casualidad, alguien del Münchner Abendzeitung recordó que había sido condenado a numerosos años de prisión en los Juicios de Núremberg, tras haber sido acusado de emplear como mano de obra esclava a los internos del campo de concentración de Auschwitz. Por ese motivo, al final se decidió retirarle la condecoración. El caso no carece de interés, pues parece que las autoridades del Ministerio del Interior que gestionan esta clase de distinciones son las únicas que no saben que la sociedad alemana está plagada de exnazis y que personas de reputación cuestionable ocupan cargos de relevancia; tampoco deben de ser conscientes de que es probable que esas circunstancias salgan a la luz y que, por tanto, no era descabellado que alguien se

acordase de que Bütefisch estuvo imputado en Núremberg. De hecho, yo mismo conozco el nombre de muchos que se hallan en una situación similar.

Sin ir más lejos, en el extenso estudio de Hilberg, titulado La destrucción de los judíos europeos, publicado en 1961, se incluye una larga lista —veinte páginas a dos columnas—, con el nombre de todos los que estuvieron implicados en Auschwitz y en otros casos de persecución contra los judíos. A ello se añade la relación completa de los industriales alemanes de empresas como IG-Farben, Krupp, Siemens, etc., que aceptaron y se aprovecharon de mano de obra esclava. Sabemos también que en Auschwitz se construyeron instalaciones industriales en donde se explotaba a los prisioneros, obligándolos a trabajar hasta la extenuación, para después acabar con ellos en los hornos crematorios. Si se ojea el listado, se verá que allí aparecen, por orden alfabético, Ambros y Bütefisch31; también los nombres de otros que hoy desempeñan cargos en empresas de prestigio o pertenecen a sus consejos de administración. Es una información que todo el mundo puede consultar. En una muestra de generosidad, el Instituto que dirijo pone a disposición de los desinformados ministros del Interior de los distintos Länder y del ministro de la República Federal, la lista de todos aquellos que, bajo ninguna circunstancia, deberían recibir la Cruz del Mérito Federal, salvo que se trate de una distinción reservada exclusivamente para este tipo de sujetos.

Por otro lado, estos no han sido los únicos errores. Hace solo un par de años se produjo un «descuido» parecido. En Brunswick vivía un tal Heims, rico industrial, que gozaba de enorme influencia. Era conocido en la zona como proveedor de café y por ser el propietario del Hotel Park. Fue, además, quien realizó las gestiones necesarias que permitieron a Hitler obtener la ciudadanía alemana y convertirse en canciller. Heims no solo recibió la Cruz del Mérito de Primera Clase, sino, hasta donde alcanzo a distinguir en una fotografía, también la Gran Cruz de clase especial.

Uno de los últimos incidentes lo ha protagonizado Zech-Nenntwich, miembro de la 2.ª División del Regimiento de Caballería de las SS y responsable del asesinato de varias personas. Zech-Nenntwich fue detenido, encarcelado de manera preventiva y, más tarde, condenado a cuatro años de prisión. O a trabajos forzados, no lo recuerdo bien. Durante uno de sus permisos penitenciarios, escapó a Basilea con una atractiva joven; pudo huir gracias a que llevaba consigo su documentación, junto con un visado de la República Árabe Unida. No se le había retirado el pasaporte; eso es algo que no se le hace a un caballero.

Así logró pasar la frontera y llegar a Egipto. Vive ahora en El Cairo32.

Cuando se conocen este tipo de hechos, las personas a las que se ha condecorado o la facilidad con que un antiguo oficial de las SS puede escapar de la cárcel en nuestro país, o incidentes por el estilo, surgen varios interrogantes. En primer lugar, a la luz de todos estos episodios, ¿no se puede decir que vivimos en una república de opereta? Cabe, sin embargo, plantearse una cuestión más profunda: ¿hasta qué punto la sociedad alemana de la República Federal se encuentra tan llena de antiguos miembros de las SS que estos incidentes resultan inevitables, especialmente en el seno del poder judicial y la Policía? Estas son preguntas a las que es preciso contestar, aunque nuestra intención solo ha sido revelar el alcance de los temas que estamos obligados a abordar a lo largo de estas páginas.

1. En octubre de 1962, Der Spiegel, el principal semanario de información alemán, anunciaba en portada la publicación de un reportaje sobre la capacidad defensiva de Alemania muy crítico con el ministro de Defensa de entonces, Franz Josef Strauss. Como consecuencia, la policía se presentó en las sedes de la publicación en Bonn y Hamburgo, deteniendo a los periodistas, acusados de un presunto delito de revelación de secretos militares. Este incidente, considerado un ataque a la libertad de prensa, provocó una protesta generalizada en toda la República Federal y obligó a Strauss a dimitir como ministro de Defensa. La conferencia a la que se refiere Voegelin no se ha publicado aún, pero su manuscrito, titulado «Introducción a la política», se encuentra entre el material que recoge la transcripción del ciclo impartido en el semestre de invierno del curso 1962/1963, en el archivo «Eric Voegelin Papers» de la Hoover Institution.

2. Se refiere al Institut für Politische Wissenschaft que, a la sazón, dirigía Voegelin.

3. Percy Ernst Schramm (1894-1970) participó como soldado en la Primera Guerra Mundial y obtuvo su doctorado en la Universidad de Heidelberg en 1922. Fue nombrado profesor de Historia Medieval y Moderna en la Universidad de Gotinga en 1929. Durante la década de los años treinta, adquirió renombre en el campo de su especialidad. En la Segunda Guerra Mundial estuvo destinado en el Alto Mando de la Wehrmacht.

4. H. Picker, Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier 1941-1942, ed. de P. E. Schramm, Seewald, Stuttgart, 1963. Véase H. Picker, Conversaciones de sobremesa en el cuartel general del Führer. 1941-1942, ed. de P. E. Schramm, Grijalbo, México D.F., 1965.

5. Golo Mann, hijo del famoso novelista, fue un importante historiador y filósofo.

6. Albert Wücher (1920-2010), periodista del Süddeutsche Zeitung, también fue profesor de la Facultad de Periodismo en la Universidad de Maguncia de 1981 a 1985, cuando fue nombrado profesor emérito. Escribió numerosos ensayos y libros históricos, especialmente, sobre la época nacionalsocialista.

7. Como organización internacional, el Congreso por la Libertad de la Cultura promovía encuentros y reuniones para difundir ideas liberales. Operaba en más

de treinta países. Su misión era contrarrestar la ideología soviética. Una investigación posterior descubrió vínculos de la asociación con la CIA.

8. A. Wücher, «Hitlers gar liebliches Spiegelbild, oder: Mißglückte 'Anatomie eines Diktators'», publicado en Süddeutsche Zeitung, el 7 y el 8 de marzo de 1964. En el título se emplea un juego de palabras: Spiegelbild significa en alemán «reflexión», pero Bild quiere decir también «retrato», es decir, perfil, en este caso de Hitler. El Süddeutsche Zeitung de Múnich es un medio escrito importante en Alemania, y el principal periódico bávaro.

9. Ibid. En las citas los comentarios personales que Voegelin intercalaba se recogen entre corchetes y en cursiva.

10. Carta de Hilde Seitz, publicada en Süddeutsche Zeitung (21 y 22 de marzo de 1964).

11. Ibid. Carta de Wilfried Wiegand.

12. Carta de Gerhard Hess, residente en la calle Buttermelcher, publicada en Süddeutsche Zeitung (14 y 15 de marzo de 1964).

13. Waldemar Besson (1929-1971) fue profesor de Ciencias Políticas en Erlangen (1961-1966) y en Constanza (1966-1971). Helmut Krausnick (1905-1990), historiador, fue director del Instituto de Historia Contemporánea de Múnich de 1959 a 1972. Hans Bernd Gisevius (1904-1974), por su parte, fue un funcionario prusiano involucrado indirectamente en el intento de asesinato de Hitler el 20 de julio de 1944; escribió el libro Adolf Hitler: Versuch einer Deutung, Rütten & Loening, Múnich, 1963.

14. A. Wücher, «Hitler – ein Alibi für die Deutschen?», en Süddeutsche Zeitung, 20 de marzo de 1964.

15. Ibid.

16. Ibid.

17. Ciudad natal de Hitler.

18. A. Wücher, «Hitler – ein Alibi für die Deutschen?», cit.

19. R. Augstein, «Carta abierta a los lectores», Der Spiegel 13 (1964), p. 17.

20. Ibid. Los Acuerdos, suscritos el 30 de septiembre de 1938, permitieron la incorporación de los Sudetes a Alemania, con el visto bueno del Reino Unido, Francia e Italia.

21. Ibid., p. 18.

22. Los juicios de Auschwitz, celebrados en Fráncfort entre diciembre de 1963 y agosto de 1965, fueron los procesos contra crímenes nazis de mayor importancia y duración. De los veintidós acusados, seis fueron condenados a cadena perpetua, tres absueltos, y el resto encarcelado con penas de prisión de entre tres y diez años. El juicio de Limburgo, contra el personal médico relacionado con el programa de eutanasia, se celebró en la primavera de 1964.

23. Voegelin no desarrolla este tema en el transcurso de las conferencias, pero sí en la reseña que realizó a Los orígenes del totalitarismo, publicada en Review of Politics 15/1 (1953), pp. 68-85.

24. Cf. E. Young-Bruehl, Hannah Arendt. Una biografía, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 423-472, y el post scriptum a la edición revisada de Eichmann en Jerusalén, Lumen, Barcelona, 1999, pp. 168-170.

25. Süddeutsche Zeitung, 24 de marzo de 1964.

26. Hemos preferido traducir el término como «Estado de Derecho», aunque, según veremos, Voegelin señalará que esta expresión solo tiene sentido en el contexto de la tradición alemana.

27. Cf. H. Arendt, Eichmann en Jerusalén, cit., pp. 16-17.

28. Süddeutsche Zeitung, 24 de marzo de 1964.

29. Hans Globke (1898-1973) fue subdirector de la Policía de Aquisgrán en 1925, funcionario jefe del Ministerio del Interior de Prusia y, más tarde, del Reich. Desde 1949, fue subsecretario de Estado en la Cancillería Federal y, a partir de 1953, secretario de Estado y mano derecha del canciller Adenauer.

30. Cf. H. Arendt, Eichmann en Jerusalén, cit., pp. 16-17 y 79.

31. R. Hilberg, La destrucción de los judíos europeos, Akal, Tres Cantos, 2005, pp. 1211-1233.

32. De acuerdo con lo publicado por el Abendzeitung de Múnich, los días 25, 26 de abril y 3 de julio de 1964.

Capítulo 2

EL DESARROLLO DE HERRAMIENTAS DE DIAGNÓSTICO

5. El lugar común del «pasado no superado»1 frente a la noción de «presencia ante Dios»

Antes de comenzar el estudio objetivo del material del que disponemos es necesario avanzar un poco más y analizar una serie de conceptos. El primero de ellos es la noción de «pasado no superado», una noción sobre el que se ha discutido largo y tendido. La propia expresión suscita ya numerosos interrogantes. ¿Qué significa realmente? Y, en el caso de saberlo, ¿para quién resulta «no superado» el pasado? ¿Para todos o únicamente para determinadas personas? Porque, en efecto, hay que tener en cuenta que, cuando el pasado fue presente, sí que se tuvo la oportunidad de superarlo, como demuestra el hecho de que no todos los que vivieron durante el nacionalsocialismo colaborasen voluntariamente con el régimen. Algunos, movidos por su instinto, por tradición o por otros motivos, tuvieron la valentía de combatirlo. Lo que para Schramm o Augstein constituye un «pasado no superado», fue un presente que los que vivieron por entonces indudablemente tuvieron la oportunidad de afrontar y superar. No sería exagerado afirmar que, para mí, al igual que para todos los demás, también fue posible «superarlo»; yo también pude enfrentarme a Hitler antes de que se hiciera con el poder. Así pues, la primera pregunta es para quién resulta «insuperable» el pasado.

Incluso admitiendo que lo fuera, seguimos sin saber qué quiere decir la expresión. ¿Por qué deberíamos superarlo si lo ocurrido forma ya parte del pasado? Además, a la sensación de que existe algo en el pasado que no hemos conseguido superar, se añade la que nace de los incidentes mencionados, los cuales revelan que lo que no hemos sido capaces de afrontar es el presente.

Y no acaban así tampoco los obstáculos. ¿Qué significa que no hemos sido capaces de superar el presente? El presente se puede entender en dos sentidos.

En primer término, desde una perspectiva social e ideológica, presente hace referencia a un determinado punto temporal (Gegenwartspunkt) ubicado entre el pasado y el futuro. Desde esta óptica, la historia se concibe como una trayectoria que se despliega desde el pasado en dirección al futuro, atravesando un punto que solo adquiere sentido en ese arco temporal. Acontecimientos contemporáneos son los sucedidos en 1964, mientras que pertenecería al pasado lo ocurrido en los años treinta. Pero, junto a esa concepción lineal del tiempo, de naturaleza ideológica y en vigor desde el siglo XVIII únicamente, hay otra forma de comprender el presente. Me refiero a la relacionada con la existencia del hombre y su presencia (Präsenz) ante Dios. Desde este punto de vista, el hombre posee «presencia» cuando, aun viviendo y realizando acciones en el transcurso del tiempo inmanente, orienta su existencia hacia Dios. Esta presencia dota justamente de sentido al pasado y al futuro. Sin esa comprensión, ningún suceso alcanzaría relevancia ni significado, puesto que todo transcurriría en un flujo externo de tiempo. Teniendo en cuenta esta perspectiva, superar o afrontar el presente implica la posibilidad de situar el tiempo inmanente bajo el juicio de la presencia de Dios. En eso consiste, precisamente, el problema principal de la existencia humana, en «superar el presente». Por esta razón, se trata de algo que no compete en exclusiva a los alemanes o a quienes viven en una determinada época, sino que es el problema al que se ha de enfrentar todo ser humano.

Fue en el seno de la teoría política clásica donde por primera vez se descubrieron y lograron articular estas intuiciones; en concreto, Platón, que reflexionó sobre todo ello tanto en la República como en el Gorgias. Que el hombre ha de situarse ante Dios para descubrir sus deberes y el modo en que ha de ordenar tanto su propia existencia como la de la sociedad en la que vive, es, para Platón, consecuencia y resultado de un juicio. En efecto, en su opinión, el hombre, lo quiera o no, se halla siempre sometido a juicio y de esa convicción derivan todos los mitos relacionados con este último que aparecen en sus diálogos. Al estar sometido a juicio, es decir, al transcurrir su vida bajo la presencia de Dios —entendiendo esta expresión en el sentido de «existir bajo juicio»—, el ser humano se siente conminado a examinar como un juez su propio modo de obrar y de relacionarse con los demás, preguntándose si su acción contribuye a procurar el orden de la sociedad en que vive. En Platón, estos descubrimientos se encuentran vinculados con su análisis sobre la «no presencia» en que transcurre la existencia de los sofistas y de la sociedad regida y ordenada —mejor dicho, desordenada— por sus ideas. Lo que conocemos por ciencia política nace, de hecho, a partir de la crítica a la concepción de tiempo vigente en una sociedad empíricamente inmanente que rehúsa someterse al juicio de la presencia de Dios.

Por decirlo de otro modo, la ciencia del hombre en sociedad es una reacción a la no existencia en el presente. Desde esta óptica, se puede decir que Platón fue capaz de «superar» el pasado de los sofistas de un modo paradigmático, tanto como era posible hacerlo en su época, pero también de hacer lo propio con su presente, entendido este como «presencia ante Dios». He aquí el verdadero origen de la ciencia política. No debemos pasar por alto que superar el pasado —lo que requiere, como se ha visto, afrontar siempre el presente— era una tarea relativamente sencilla en la época de Platón, ya que este únicamente debía tener en cuenta los procesos históricos internos de la polis helénica.

En nuestro caso es mucho más complicado y particularmente difícil «superar» el presente porque nuestras sociedades se encuentran regidas por principios y concepciones ideológicas no solo marxistas o nacionalsocialistas, sino positivistas, progresistas, secularistas, liberales, etc., concepciones que, de un modo u otro, imposibilitan por principio la tarea. Esa imposibilidad tiene un origen tan antiguo —se remonta, al menos, hasta hace dos siglos— que ha determinado la situación contemporánea de Occidente y, especialmente, de Alemania. Por esta razón, si deseamos superar el presente y comprender la época que nos ha tocado vivir, no tenemos más remedio que deshacernos de todos los residuos ideológicos que dificultan el empeño por redescubrir la conditio humana.

Estaremos en condiciones de librarnos de todos esos prejuicios ideológicos siempre y cuando tomemos conciencia de lo que supone la presencia del hombre ante Dios y contemos con las expresiones y palabras adecuadas para expresarla. Como es fácil imaginar, la terminología apropiada se encuentra en el vocabulario de la filosofía clásica y en el acuñado a lo largo de la historia del cristianismo, durante la época de la escolástica y el humanismo. Se puede decir que hasta entonces esta fue la terminología dominante. Pero con la irrupción y el desarrollo de las ideologías, que se apropiaron del acervo clásico y cristiano elaborado para comprender la presencia del hombre ante Dios, se transformó su sentido y se convirtió, paradójicamente, en un obstáculo para tomar conciencia de ella. Este es el motivo por el que resulta tan complicado hoy hablar de la verdad de la existencia, de la libertad del hombre en relación con su presencia ante Dios, de la razón, entendida como el órgano sensible capaz de captar la presencia del ser trascendente, o del espíritu. Por desgracia, tanto en Alemania como fuera de ella, estos términos poseen hoy un sentido ideológico.

Pese a la acumulación de todos esos prejuicios de origen ideológico, Occidente

se encuentra en una situación privilegiada porque siempre ha contado con instituciones, como la Universidad, y con obras literarias que han contribuido a la preservación de la tradición clásica, cristiana y humanística. Lo han hecho, además, de un modo que las personas de cultura alemana no alcanzan siquiera a imaginar. Por fortuna, sin embargo, una parte importante de ese rico legado está vivo y gracias a él nos es posible entender a quien habla de estos temas, a pesar de los fenómenos de naturaleza ideológica que han dañado el cuerpo social, bien corrompiéndolo, bien causando desorden en su seno.

Como decimos, por razones históricas la situación en Alemania es diferente. El lenguaje filosófico alemán se desarrolló principalmente durante el siglo XVIII y en gran medida lo acuñaron Christian Wolff e Immanuel Kant. Ambos son quienes mejor lo representan y desde su época podemos decir que existe un vocabulario filosófico específicamente alemán. Pero al coincidir la formación de este último con la época del surgimiento de las ideologías, se vislumbran inexorablemente en él las concepciones ideológicas de la Ilustración y del gnosticismo romántico. Esto explica que en la actualidad no sea posible en nuestro país emplear términos como «intelecto», «espíritu» o «razón», con el mismo significado que poseen en Inglaterra, América o Francia, ni tampoco suponer —al menos en lo que respecta a la población más culta, muy numerosa en estos últimos países— que se entenderán del mismo modo que allí, es decir, con el mismo sentido que poseían para Platón, santo Tomás, Bodino o los pensadores de los siglos XVII y XVIII, e incluso con el que, en el presente, tienen para algunos poetas de habla inglesa, como T. S. Eliot. En alemán, el significado de todos estos términos, nacidos para revelar y expresar la presencia del hombre ante Dios, ha desaparecido por completo. A causa de ello, cuando se habla en público de «razón», es muy complicado explicar que se emplea con un significado distinto al de la Crítica de la razón pura. O, si se habla de «espíritu», que no se alude a lo que Hegel, o las ciencias humanas que se han desarrollado siguiendo su estela, comprenden por ello. Hay que especificar que se alude a lo que Aristóteles o Platón llamaban noús y que, en la tradición revelada, se denominó pneuma, lo cual muchas veces no es fácil. A todo lo cual hay que añadir el desconocimiento social sobre este tipo de asuntos.

Existen, en definitiva, importantes obstáculos que, en el caso de Alemania solo resultan hasta cierto punto mitigados por la existencia de las Iglesias, puesto que, aunque estas ciertamente han ayudado a conservar la cultura clásica, por varias razones lo han hecho en menor grado que en otras partes del mundo: en primer lugar, las protestantes, debido a su estrecha vinculación con determinadas

corrientes ideológicas, como el existencialismo; en el caso de las católicas, por el peso en ellas de la terminología teológica heredada de la tradición, no muy adecuada para abordar los problemas planteados por el desarrollo de la modernidad. Estos inconvenientes pueden parecer insalvables, pero es necesario superarlos poco a poco.

[SEGUNDA CONFERENCIA]

[Recapitulación]

En el primer capítulo, comenzamos presentando lo que considerábamos que podía servir a la hora de abordar con mayor profundidad el tema de Hitler y los alemanes. Señalamos también las dificultades que encontrábamos en el camino. Eran inconvenientes que se derivaban de la vigencia de determinados lugares comunes. Nuestro primer cometido estribaba en desprendernos de ellos, ya que solo así estaríamos en condiciones de afrontar el estudio de Hitler, así como de todo lo relacionado con su llegada al poder, y dispondríamos de criterios suficientes para enjuiciar ambos fenómenos.

En primer término, procedimos al análisis del «pasado no superado» concluyendo que, como tal, no existe, ya que lo pasado, pasado es. Pero sí cabe hablar tanto de presentes no superados, como de presentes no superados en el pasado, puesto que es posible que no se lograra superar el pasado cuando fue presente y que dicha incapacidad afecte al presente que se halla en continuidad histórica con aquel pasado. Esta es la causa por la que los lugares comunes perduran a lo largo del tiempo. Recordemos nuevamente los dos sentidos que posee el término «presente». Se puede entender, en primer lugar, como el punto de transición que lleva del pasado hacia el futuro en la trayectoria del tiempo mundano, o bien como la presencia del hombre ante Dios. En este último caso, se juzgan las acciones en función de su orientación trascendente. De otra manera, el presente no podría ser superado, pero tampoco podría llegar a serlo una vez que se ha transformado en pasado. Y, como el pasado mundano influye en la configuración del presente, tampoco cabría, a fin de cuentas, superar este. Lo importante, como se vio, es reflexionar sobre la posibilidad de superar el tiempo histórico que nos ha tocado vivir.

6. El lugar común de la culpa colectiva y la cuestión de representación

Pasemos ahora a analizar otro lugar común relacionado con el del pasado no superado: la culpa colectiva. En este caso lo mejor será reflexionar por separado sobre sus diferentes dimensiones: la personal, la social y la histórica, sin olvidar que en sí no existe, puesto que solo se puede hablar de culpa, como se sabe de antiguo, siempre que se puede atribuir a alguien en concreto. En el capítulo 18 del profeta Ezequiel se señala:

La palabra del Señor me llegó en estos términos: ¿Por qué andan repitiendo este refrán en la tierra de Israel: ¿«Los padres comieron uva verde, y los hijos sufren la dentera»? Juro por mi vida —oráculo del Señor— que vosotros nunca más diréis este refrán en Israel. Porque todas las vidas me pertenecen, tanto la del padre como la del hijo: la persona que peca, esa morirá. Si un hombre es justo y practica el derecho y la justicia [...] ese hombre es justo y seguramente vivirá —oráculo del Señor— (Ezequiel 18, 1-5, 9).

Gracias a este pasaje nos podemos hacer una idea de lo que implicaba superar el pasado en un momento en que empezaba a perder vigencia el viejo lugar común de la culpa colectiva, es decir, la creencia de que los hijos debían expiar los pecados de sus padres. Fue, de hecho, en época del profeta Ezequiel, aproximadamente en torno al año 580 a. C., cuando se produjo el cambio y se extendió la convicción de que cada uno es responsable por lo que él hace. Bajo este enfoque, no existe responsabilidad por lo que otros hombres puedan haber hecho en el pasado, lo que no significa que no exista ningún tipo de obligación o que sea lícito actuar injustamente. Todo lo contrario: exige actuar siempre y en todo caso siguiendo determinados criterios de justicia.

Llegamos, así, a la segunda dimensión de la culpa colectiva, porque la conciencia de la misma revela otro hecho empírico: que los hombres viven en sociedad, que las sociedades articulan su existencia mediante representantes y que las sociedades se encuentran estructuradas. La injusticia de quienes

representan a la sociedad repercute en todos los que la integran, tanto en los que son culpables como en los que no tienen la obligación de afrontar las consecuencias. Esos casos son sumamente complicados porque incluso aquellos que no estaban de acuerdo en otorgar la representación a individuos criminales o estúpidos serán condenados y colgados junto a ellos. Acontece así porque el desorden y la desgracia siempre comprometen a toda la sociedad, como revela lo ocurrido en Alemania durante el nazismo, sus millones de asesinatos y el posterior desencadenamiento de la guerra mundial.

En tercer lugar, desde un punto de vista histórico, una sociedad en esas condiciones se encuentra en una tesitura dramática, puesto que es incapaz de suscitar confianza dentro y fuera de sus fronteras. Quienes vivan en ella, aunque decidan no participar de la vileza ni en los crímenes, no confiarán en sus conciudadanos, lo que suscitará un clima de desconfianza general que heredarán las siguientes generaciones. Y antes o después se habrá de abordar ese inconveniente. Basta con observar lo que ocurre hoy con la espinosa cuestión de la partición alemana, aunque, en realidad, el interminable debate sobre la reunificación no tiene nada que ver con la culpa. Lo que sucede es que ningún líder político de Europa del Este, ya sea polaco, checo o ruso, permitirá, tras lo acontecido en el pasado, que Alemania pueda convertirse de nuevo en una gran potencia. No cabe esperar a este respecto ningún avance en un futuro próximo, salvo que se asuma el riesgo de una nueva conflagración mundial. Estas son algunas de las consecuencias históricas a las que hemos de enfrentarnos.

Nada de lo dicho, sin embargo, tiene que ver con el problema de la culpa personal. Es posible que la situación sea socialmente insostenible, pero no se puede hacer nada para cambiar las cosas. Peor que la culpa colectiva es el surgimiento del lugar común, así como el uso del mismo con el fin de evitar superar el presente. Enfocada de ese modo, la culpa colectiva constituye una excusa o coartada por dos motivos principalmente. En primer lugar, porque, incluso en las situaciones en que se asume, se considera que la culpa colectiva exige la escrupulosa indagación del pasado, de modo que, al final, se convierte en una detallada investigación sobre los crímenes perpetrados. A menudo todo esto tiene lugar bajo el marbete de «historia contemporánea», que, por cierto, constituye otro lugar común, ya que la historia contemporánea no existe: hay solo una historia, la cotidiana, la del día a día. Lo que se incluye bajo esa expresión es resultado de un ejercicio de exhibicionismo realizado con fines meramente emocionales y con el único propósito de eximir de responsabilidad a la sociedad, presentando ostentosamente las atrocidades del pasado, o, dicho de

otro modo, buscando «superar» el pasado, pero en tanto lugar común. Sin embargo, no es lo mismo rememorar las crueldades del nacionalsocialismo que superarlo. Es más, aquello lo impide y sirve solo para poner de manifiesto la decidida voluntad de no superarlo hablando del pasado, que no se puede modificar, y soslayando lo único que sí puede cambiar: nuestra actitud hacia el presente. Este es el motivo por el que el desmedido afán por recordar lo ocurrido puede en ocasiones ser una coartada y dificultar, atribuyendo al pasado culpas que conciernen al momento actual, la superación del presente.

Pero, en segundo término, es también una coartada porque se renuncia a asumir la culpa colectiva para evitar afrontar el tiempo histórico en que se vive. Es cierto que no tenemos ninguna responsabilidad por lo sucedido en el pasado, pero parece que tampoco estamos dispuestos a superar el presente.

¿Cuál es en nuestro caso el presente que tenemos obligación de superar? Si optamos por titular estas reflexiones «Hitler y los alemanes», y no «nacionalsocialismo», es porque, debido a la influencia del historicismo, no hemos alcanzado todavía una comprensión histórica adecuada de aquel periodo. «Nacionalsocialismo» no es, rigurosamente hablando, un concepto, sino un lugar común, el nombre que ese movimiento se dio a sí mismo, y, por ello, un término que encubre lo esencial. Lo fundamental no son los nacionalsocialistas ni sus horrendos crímenes; tampoco el recuerdo de lo ocurrido, ni la comprensible indignación que suscita entre las víctimas. Lo auténticamente relevante es analizar la condición de la sociedad que hizo posible que los nazis llegaran al poder. Dicho con toda claridad: lo que debería preocuparnos no son estos últimos, sino los alemanes que eligieron al canciller del Reich y al resto de los miembros de partido, creyendo que eran idóneos para asumir la «representación» política de la sociedad en que vivían.

Es, en conclusión, la sociedad que precedió al nacionalsocialismo la que hizo posible su triunfo. Desgraciadamente, no podemos decir que esa sociedad haya desaparecido tras la derrota de Hitler. Al contrario: del mismo modo que existía con anterioridad a su llegada al poder, se mantuvo tras el fracaso militar alemán y pervive hoy. Si hubiera cambiado en lo más mínimo, tendríamos evidencias de su transformación. Sin embargo, si se repasan las noticas que aparecen en los periódicos, es fácil colegir que todo sigue igual. Por ejemplo, hoy en el Este no hay un gobierno comunista, sino de unificación2, en el que, junto a los partidarios del comunismo, también alemanes, participan otros partidos políticos.

Para mostrar que nada se ha modificado, no hace falta más que recordar lo ocurrido el pasado domingo de Pentecostés, cuando Seebohm3, ministro federal, afirmó en una intervención que los Acuerdos de Múnich, suscritos en 1938 y gracias a los cuales Hitler, mediante chantaje político, pudo anexionarse los Sudetes, seguían vigentes y justificaban las reivindicaciones territoriales alemanas. Podríamos restar importancia al incidente, teniendo en cuenta la manifiesta incompetencia de Seebohm, y no tomar en serio sus declaraciones. Pero que alguien como él haya llegado a ser ministro federal y todavía no haya sido sustituido revela la gravedad de nuestra situación.

Al analizar la actitud de los alemanes hacia Hitler, no debemos pasar por alto que se trata de un problema que afecta en general a toda Alemania: desde que se llevó a cabo la unificación nacional, durante el Imperio bismarckiano, la población alemana ha estado siempre, en términos políticos, a la sombra del poder, sin alcanzar protagonismo, ni comprometerse políticamente. Desde 1848 ha fracasado cualquier intento por formar un movimiento nacional en defensa de la independencia, y ninguna persona de valía ha estado dispuesta a implicarse en la vida política. Si el poder de Bismarck fue lo que hizo posible la unificación de nuestro país, también hay que reconocer que determinó la deformación chovinista y nacionalista del liberalismo alemán. Tras 1919, siempre bajo el fantasma de la derrota, la democracia instaurada por la República de Weimar no duró mucho. Más tarde, aún bajo el peso de la derrota y la amenaza exterior, tampoco fue posible la conformación de una sociedad libre. No decimos que fuera imposible desde un punto de vista causal, sino simplemente que no se conformó, aunque habría podido existir si el pueblo alemán hubiera mostrado mayor inteligencia.

Acabada la Segunda Guerra Mundial, hoy vivimos en un régimen federal, pero su cohesión está amenazada debido a la ocupación del país por el ejército americano y el soviético. No podemos imaginarnos cómo sería empíricamente una Alemania libre, capaz de elegir sus propios representantes. Es algo que desconocemos por completo. Nadie puede saber tampoco lo que sucedería si no se cerniera sobre nosotros la posibilidad de una ocupación. Si deseamos juzgar el presente, debemos tener en cuenta que el nacionalsocialismo forma parte del pasado y que no constituye en nuestros días ningún peligro, aunque de vez en cuando se organicen manifestaciones en su defensa y estas, lamentablemente, no pasen inadvertidas. A pesar de ello, están desapareciendo los últimos simpatizantes del régimen que seguían vivos y perdiendo esa incómoda relevancia política de la que gozaban.

Ahora bien, ¿de dónde nace esa resistencia u oposición que nos impide superar el pasado? ¿De dónde surgen el empeño y la prisa por buscar subterfugios, como, por ejemplo, el de reconocer la culpa por los hechos del pasado, pero sin afrontar las obligaciones que se derivan de ello para nuestro momento histórico? Todo guarda relación con la naturaleza abyecta de lo sucedido en aquel momento y la vergüenza por la dignidad perdida. Con el fin de comprender el asunto con mayor profundidad, debemos reflexionar sobre el tema de la representación de la sociedad y la autoridad. Comencemos recordando la noción. Una sociedad existe en la medida en que tiene la capacidad de dotarse a sí misma de representantes que actúen en su nombre y sean capaces de asumir la responsabilidad de sus actos. Si quienes representan a la sociedad no despiertan confianza o existen sospechas sobre ellos, como durante la época nacionalsocialista, es la sociedad en su conjunto la que no es capaz de generar confianza, resulta indigna y deja de funcionar adecuadamente.

¿Qué quiere decir que una sociedad es indigna? Podemos entender el término de diferentes formas. A este respecto, puede resultarnos muy útil traer a colación la definición de autoridad de Justiniano, que exigía la concurrencia de tres requisitos. En primer lugar, quien detente la autoridad debe gozar de la prerrogativa de emperador y, por tanto, no solo mantener el orden en el interior de su imperio, sino también defenderlo frente a las amenazas exteriores. Este requisito, el del poder, constituye la primera fuente de autoridad de quien ejerce el gobierno. En segundo término —sigo a Justiniano—, debe ser también religiosissimus iuris[4] y administrar la ley con escrupulosidad religiosa. Debemos entender «ley» en sentido clásico, es decir, sustantiva o materialmente, en relación con lo justo, y no desde un punto de vista formal, como mera conformidad con la ley positiva, cuyo contenido puede vulnerar los principios de justicia. Esta es la segunda fuente de autoridad: la razón, una idea vinculada tanto con la virtud intelectual de la iustititia como con la de ius, la virtud práctica propia de quien gobierna. La tercera y última fuente es el espíritu —para Justiniano, reflejado en la revelación—, por lo que quien posee la autoridad ha de ser defensor fidei, defensor de la fe. Poder, razón y espíritu son las tres fuentes de autoridad que se han podido diferenciar a lo largo de la historia.

En La nueva ciencia de la política analicé la cuestión, aunque con una terminología ligeramente diferente. Distinguía allí entre representación existencial y trascendental[5]. La representación existencial encuentra, en la definición de Justiniano, su equivalente en el poder, ya que una sociedad, para existir, ha de contar con representantes que actúen en su nombre tanto dentro

como fuera. Por otro lado, la naturaleza del representante dependerá de su capacidad para representar el orden divino trascendente, ya sea desde el punto de vista de la razón o del espíritu. Ahora bien, una sociedad puede carecer al mismo tiempo tanto de representación existencial, si falta poder, como de representación trascendental. O puede disponer de un representante adecuado existencialmente, pero no desde un punto de vista trascendental. Este fue el caso de Hitler6. Gracias a todas estas puntualizaciones, estamos ya en condiciones de formular el problema del nazismo con toda precisión.

Pero también cabe, por otro lado, extraer de estas puntualizaciones conclusiones contradictorias, lo que revela la complejidad del tema. Se deduce, por ejemplo, que en primer lugar no puede considerarse indigno a quien tiene poder para estremecer el mundo, como Hitler. Porque el poder, como hemos visto, es una de las fuentes de autoridad, y esto es algo en lo que o bien se insiste demasiado, o bien se olvida con frecuencia. Pero, en segundo lugar, cabe concluir que es indigno quien tiene el poder de hacer que el mundo se estremezca. La última conclusión, la más dramática, nos revela que lo indigno es dejarse estremecer por un hombre irracional. Todos los conflictos emocionales que nacen del nazismo y que estamos analizando dimanan de las contradicciones que existen entre las afirmaciones precedentes.

Veamos las consecuencias de todo ello. La primera de ellas es la reaparición del «síndrome Buttermelcher». Sabemos que quienes colaboraron con el régimen se niegan a reconocer que, como Hitler, actuaron de forma irracional o que eran igual de indignos que él. No lo admiten porque hacerlo supondría condenar también a todos los que, de un modo u otro, desempeñaron funciones representativas en el seno de la sociedad alemana: poetas, pensadores, filósofos y escritores, pastores y profesores, industriales, prelados, políticos y diplomáticos, jueces y funcionarios públicos, e incluso generales. Es decir, no habría más remedio que reconocer que toda la élite del país estuvo implicada en la perpetración de los crímenes y se vio arrastrada, al igual que los que decidieron colaborar con el régimen, por la estupidez. Pero esas personas viven y no están dispuestas a reconocer que lo sucedido fue producto de la locura, ni criminal, porque equivaldría a reconocer implícitamente que ellos mismos también actuaron injustamente, con lo que se verían obligados a asumir sus responsabilidades. Esa es la primera consecuencia.

Pero es a la segunda a la que hemos de prestar mayor atención, puesto que la oposición y resistencia que surgen hoy día al hablar del nazismo revela la hazaña

sin precedentes de Hitler. En efecto: el triunfo de su indignidad tuvo el mérito de mostrar al mismo tiempo la indignidad de la sociedad que inequívocamente lo apoyó. Ese fue su verdadero éxito, su auténtica proeza. Ningún análisis cultural, ni el más pesimista, podría haber puesto de manifiesto tan patentemente el grado de putrefacción de la razón y el espíritu alcanzado por la sociedad alemana de la época y, en cierto sentido, también por las democracias de su alrededor, ya que estas últimas no tuvieron fuerza para resistirse a su influjo. Es evidente que se trata de un fenómeno propiamente alemán, y no hay que olvidar que incluso el mismo Hitler se sorprendió de su éxito. No es que pensara que no lo mereciera o que para él fueran mezquinos quienes caían rendidos a sus pies. Lo que le admiró fue la rapidez con que se desarrollaron los acontecimientos, sobre todo en un primer momento, tanto dentro como fuera de Alemania, y su capacidad para lograr sus propósitos, a pesar de lo descabellados que eran muchos de ellos. Por aquel entonces, todo parecía jugar a su favor y contribuía a reforzar su convicción sobre lo bien que actuaba; de que la gente sucumbía a su poder y, por tanto, podía lograr todo lo que se propusiera, como, por ejemplo, en el exterior, la remilitarización de Renania, o, internamente, todos sus objetivos frente a los pastores, los generales, etcétera.

Esto, además de mostrar lo difícil que resulta resistirse a la irracionalidad y a la falta de espíritu, explica la actitud de Hitler tanto hacia los alemanes como hacia quienes no lo eran. Gracias a él, pues, emergió la indignidad del pueblo alemán. Desde este punto de vista, sus conversaciones de sobremesa poseen un extraordinario valor, porque reflejan el desprecio que mostraba hacia las personas de su entorno. Y es importante tener en cuenta que su juicio no era erróneo, puesto que dirigía su desdén hacia individuos que sin ninguna duda lo merecían. Así, los comentarios y declaraciones de los que disponemos son de gran ayuda para el análisis crítico de la época, a pesar del comprensible rechazo que suscitan. Nuestra obligación es evitar que caigan en el olvido el testimonio del propio Hitler, así como la indignidad de quienes lo rodearon, describiéndolos con precisión y ayudando a comprenderlos. Solo así podremos librarnos en el futuro de ser personas tan despreciables como las que le trataron y posibilitaron su triunfo.

Merced a lo dicho, podemos hacernos una idea de lo que supone el deber de superar el presente, un deber que no cabe eludir simple y llanamente reconociendo las atrocidades que se cometieron. Insistimos: eso no es lo crucial; tampoco el horror provocado, sino los hombres que lo causaron, su estructura espiritual, una estructura que, a juzgar por lo que sucede hoy, no se ha alterado

en lo más mínimo. Ahora bien, ¿cuáles son concretamente las categorías y los conceptos que debemos emplear en nuestro análisis? Nos hemos referido ya a la existencia de ciertos lugares comunes políticos; ahora toca emprender su análisis sistemático.

7. Los lugares comunes de «Estado» y «democracia»

Veamos detenidamente, en primer lugar, «Estado» y «democracia», que son dos lugares comunes de los que hemos de desembarazarnos antes que nada para abordar problemas políticos esenciales. «Estado» adquirió en lengua alemana un significado específico durante el periodo romántico y, concretamente, a partir de la filosofía del Derecho y del Estado de Hegel. Podemos hallar una definición de lo que este último entendía por Estado en un importante fragmento de sus lecciones de Filosofía del Derecho. Lo citaré con el fin de que se vea claramente lo que es menester evitar en el ámbito de la ciencia política, es decir, cómo jamás hay que proceder. Me refiero al parágrafo 257, donde Hegel señala:

El Estado es la realidad de la Idea ética. Es el espíritu ético como voluntad sustancial, clara y manifiesta, que se piensa y se conoce a sí misma, y que ejecuta lo que conoce y en tanto que lo conoce. El Estado —espíritu ético y voluntad sustancial— tiene su existencia inmediata en las costumbres y en la tradición, y tiene su existencia mediata en la autoconciencia del individuo, en el conocimiento y en la actividad del individuo; de la misma manera que la autoconciencia del individuo tiene su libertad sustancial en su disposición dentro del Estado, como esencia, fin y resultado de su actividad.

Y continúa en el siguiente parágrafo:

El Estado, como la realidad de la voluntad sustancial que él tiene en su autoconciencia particular elevada a general, es lo racional en sí y para sí. Esta

unidad sustancial es un fin en sí mismo absoluto e inmóvil, fin en el cual la libertad alcanza su supremo derecho, de la misma manera que ese fin último posee el derecho más elevado respecto a los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado7.

No tengo intención de discutir el sentido de estos fragmentos, ni aclarar su significado en el contexto de la gnosis hegeliana. Serían de enorme importancia si nuestro propósito fuera escribir un estudio sobre la filosofía de Hegel. Pero, en el ámbito de la ciencia política, lo que interesa de verdad es otra cosa, a saber, si el ministro X conoce sus funciones, si tiene iniciativa, si está informado de los asuntos sobre los que ha de tomar una decisión, si roba más de lo necesario o miente más de lo admisible, etc. No tiene ningún sentido especular sobre el Estado en tanto «realidad de la Idea ética»; esta es una afirmación incomprensible en términos políticos. La política versa sobre lo humano y, si en lugar de reflexionar sobre los que detentan la representación de una sociedad, nos embarcamos en cavilaciones sobre el «Estado», como Hegel, y otros lugares comunes, nos apartamos de su objeto de estudio.

El segundo lugar común, «democracia», exige un análisis más detenido, aunque tampoco para dilucidar su significado proporcionan gran ayuda las típicas definiciones de los libros de texto en los que abundan los tópicos. Ni nos vale recordar que hay tres formas principales de gobierno —monarquía, aristocracia y democracia—; que, en una monarquía, detenta el poder uno; en una aristocracia, varios; y, en la democracia, todos. O descubrir que en una democracia gobierna el pueblo y está en vigor el principio de soberanía popular. Nada de esto es relevante para comprender lo que es la democracia. Necesitamos otro tipo de definición, que salga de la pluma de hombres verdaderamente lúcidos y basada en experiencias.

Nos referiremos a tres de ellas. La primera pertenece a George Santayana, el filósofo estadounidense. Dice así: la democracia es el sueño irrealizable de una sociedad de plebeyos patricios8. Para Santayana, una democracia únicamente funcionaría si los hombres fueran patricios, pero en realidad es un régimen inviable porque en su mayor parte las sociedades están compuestas de plebeyos.

Se trata de una definición profunda, en la que se plantea la cuestión del hombre y por eso nunca la encontraríamos en un manual. No es de esa clase de

definiciones que los alumnos tienen que copiar y aprender de memoria como si se tratara de un dogma incuestionable. Las otras dos que deseo traer a colación tampoco son falsas y nos servirán para completar la de Santayana. Me refiero, por un lado, a la famosa afirmación de Churchill, para quien la democracia es la peor forma de gobierno, exceptuando todas las demás9. Desde esta óptica, cualquier forma de gobierno es mala porque la naturaleza humana es imperfecta. También lo es la democracia, ya que, como sugería Santayana, puede funcionar únicamente en una sociedad de patricios, pero esta hoy, desafortunadamente, brilla por su ausencia. A pesar de todo, no tenemos más remedio que conformarnos con ella porque existen formas de gobierno infinitamente peores. La última definición, de estilo análogo a las precedentes, es obra Mark Twain, el escritor satírico estadounidense. Mark Twain, a quien cito con especial cariño porque pertenezco a la Sociedad Mark Twain, como Churchill, por cierto. Twain identificó los tres pilares sobre los que se sustenta la democracia: «la libertad de expresión, la libertad de conciencia y la prudencia de nunca practicar ni la una ni la otra»10.

Gracias a estas precisiones podemos comprender de modo adecuado la definición de Santayana. Es verdad que todas las sociedades libres reconocen la libertad de expresión y de conciencia, pero una democracia no puede funcionar si quienes la integran suscriben principios absolutos y pretenden, por encima de todo y cueste lo que cueste, realizarlos, ponerlos en práctica. Twain alude a uno de los principales y más conocidos problemas de la vida democrática al que habitualmente también se refieren los manuales de ciencia política ingleses y americanos.

En las sociedades que funcionan, como las formadas por patricios, es de vital importancia el ejercicio de virtudes como la cortesía, la capacidad de adoptar compromisos, así como de realizar concesiones a los demás miembros del cuerpo social. Los que no pueden vivir en democracia son individuos de ideas fijas, dogmáticos e inflexibles, es decir, personas que pretendan vivir de acuerdo con sus creencias y que se empeñen en interpretar la libertad de expresión y de conciencia como si la sociedad estuviera obligada a adaptarse a sus convicciones personales. La interacción política requerida para que una sociedad funcione mínimamente es patricia. Así, los ciudadanos han de tener en cuenta no solo sus preferencias, sino también las de los demás, incluso las de quienes no las manifiestan. Deben ser conscientes de que en la vida social hay diversos bienes en juego, como la libertad, que son importantes, pero también otros, como la seguridad, el bienestar, etc., y saber que dar preferencia a uno de ellos podría

causar múltiples desórdenes y erosionar el equilibrio en que se hallan los bienes constitutivos de la vida social. Es posible, además, que quien buscase realizar solo un bien de esos en exclusiva, es decir, un bien reputado como supremo, y tratase de imponérselo a los demás, terminase destruyendo la vida social. En efecto, el resto de los ciudadanos seguramente se resistiría tenazmente ante tal pretensión o se sublevaría. Sobre ello reflexionó Aristóteles cuando explicó la noción de stasis11. Si un ciudadano se obceca y persigue únicamente un bien u objetivo, surge la contraestasis, y resulta imposible la cooperación social. Actualmente, como sabemos, en nuestra República Federal se hallan consagradas tanto la libertad de expresión como la de conciencia, aunque lo que en realidad nos falta es justamente la prudencia a la que hacía referencia Twain, es decir, esa sabiduría o inteligencia que aconseja no considerarlas absolutas. De otro modo, no es posible la vida democrática.

8. Comprensión filosófica y bíblica de la humanidad y de la estupidez radical

En nuestra reflexión sobre la democracia ha surgido la cuestión del ser humano. De nuevo conviene ser muy rigurosos con los conceptos. ¿Qué es el hombre? ¿Cuáles son los síntomas de su caída o de su descarrilamiento? Las respuestas que ofrezcamos serán de suma importancia para comprender la decadencia de la sociedad y explicar el ascenso de Hitler al poder. Pero no debemos responder a estas preguntas de un modo arbitrario. En sí mismo considerado, el hombre constituye un fenómeno descubierto por primera vez en lugares y circunstancias históricas muy específicas. Concretamente, han sido dos los momentos en los que ha tenido lugar la experiencia de lo que es propiamente el ser humano, y que han permitido que se desarrollara y difundiera una noción del mismo válida y vinculante para toda la humanidad. Explico todo ello a modo de introducción metodológica para evitar que se planteen objeciones como la de que existen diferentes formas de comprender al ser humano, que no existe la naturaleza humana, que lo que se entiende por hombre depende del contexto y cosas parecidas.

En realidad, lo que buscamos es una respuesta de índole empírica: ¿cuándo se descubrió al ser humano y qué se dijo acerca de él? Los descubrimientos a los que me refiero son los que tuvieron lugar, respectivamente, en el mundo griego y

en el seno del judaísmo. En el primer caso, los filósofos experimentaron al hombre como un ser constituido por la razón o noús. En el segundo, la experiencia fue la de una criatura a la que Dios revela su palabra, es decir, un ser de naturaleza pneumática abierto al logos divino. Razón y espíritu, noús y pneuma, son los dos modos de constitución del ser humano y sobre los que la noción de este último se vertebra. Cabe señalar que, desde un punto de vista histórico, esas primeras intuiciones, que revelan la función constitutiva de la razón y del espíritu para el ser humano, no han sido superadas. En última instancia, son descubrimientos definitivos sobre la naturaleza humana.

Pero ¿qué significa que el hombre se halle constituido racional y espiritualmente? La razón y el espíritu revelan al hombre como un ser con una experiencia radical: un ser que experimenta y reconoce que no existe por sí mismo, cuya existencia se le presenta como un misterio y que denomina «Dios» tanto al misterio como a la causa del mundo. En este sentido, la dependencia de la existencia (Dasein) de la causa divina del ser (Existenz) ha conformado hasta el día de hoy el tema filosófico por excelencia.

A todo este conjunto de cuestiones se refirió Leibniz cuando reflexionó sobre las preguntas principales de la metafísica: ¿por qué el ser y no la nada? ¿Por qué las cosas son como son? Estos interrogantes, relacionados con el porqué, se presentan siempre que se inquiere por el ser humano, es decir, cuando se plantea lo que podríamos denominar, tomando una expresión clásica, el problema etiológico de la existencia del hombre y del mundo. Existe un fundamento del ser, una causa primera, una prima causa o proton aiton, con el que, como criaturas, podemos relacionarnos, ya sea desde un punto de vista filosófico, mediante la búsqueda intelectual —el zetema de la filosofía platónica—, o, desde la perspectiva pneumática, mediante la escucha atenta de la palabra revelada.

Gracias a esa búsqueda de la trascendencia a la que se lanza el hombre, una búsqueda que emprende bien a través del amor que, en la experiencia filosófica, le lleva más allá de sí mismo, elevándolo a lo divino, bien a través del encuentro amoroso con la palabra revelada, el ser humano participa de Dios. Metaxis, en griego, y participatio, en latín, son los términos que expresan la participación del hombre en el ser trascendente. Como el hombre participa de lo divino y es capaz de vivenciar la trascendencia, se afirma que posee una condición teomórfica, según la terminología griega, o se dice que es, desde el punto de vista pneumático, imagen de Dios, imago Dei. Aquí radica el fundamento de la

singular dignidad del ser humano: es digno por su condición teomórfica, por ser imagen de Dios. Este es el complejo de ideas que debemos tener en cuenta antes de analizar críticamente cómo ha ido perdiendo vigencia y desapareciendo el marco conceptual en que se originaron.

A tenor de lo dicho, no podemos pasar por alto que el olvido de estas intuiciones comporta una pérdida de dignidad, que comienza a difuminarse cuando se presenta la negativa a participar en lo divino y se rechaza la trascendencia. En la medida en que la participación en lo trascendente y la condición teomórfica resultan constitutivas para el ser humano, su pérdida u olvido determinan su deshumanización. El hombre no puede rechazar su condición teomórfica, ni rehusar la trascendencia, sin poner en entredicho su propia dignidad, con las consecuencias que de ello se derivan, como tendremos ocasión de analizar. El resultado de la clausura del hombre, su negativa a abrirse a Dios, ya sea pneumática o racionalmente, es la pérdida de su condición divina e implica, necesariamente, el rechazo tanto de la filosofía como de la revelación. Como el ser divino, el fundamento del ser, es real, el proceso conlleva la pérdida de la realidad, de manera que, si el hombre se obstina y se niega a abrirse a la trascendencia, renuncia a la experiencia humana decisiva, a aquello que, justamente, lo constituye como hombre.

El proceso concluye, por tanto, inexorablemente con la pérdida de lo real. No obstante, para comprender en toda su profundidad lo explicado, es necesario utilizar los conceptos y términos apropiados. Tal y como hemos señalado, tanto el olvido de la condición teomórfica como la deshumanización que comporta desembocan en la pérdida de la realidad. Este último fenómeno se refleja de un modo paradigmático en la voluntad del hombre por reemplazar como fundamento del ser a Dios. El hombre pretende erigirse en causa de lo real y suplantar al ser divino con el fin de convertirse en el verdadero creador. Más tarde también tendremos ocasión de mencionar un fenómeno característicamente alemán y de raíces románticas: la rebelión del hombre como criatura, que claramente se refleja en la conocida cita de Novalis: «El mundo debería ser como deseo»12. Esta afirmación condensa todo el problema de Hitler o, lo que es lo mismo, el rechazo de la trascendencia y el proceso de deshumanización al que aboca. Con todo, y a pesar de que es un problema que ha suscitado enorme preocupación, carecemos tanto de la experiencia de ese proceso de deserción de la humanidad como de una fenomenología que lo describa.

¿Cómo se reflejan, pues, la deserción y el abandono? ¿Cómo se clasifican sus

tipos? Veamos lo que nos enseñan los clásicos. Según Aristóteles, no todos los hombres son iguales13 y cita en Ética a Nicómaco [1095b10-13] a Hesíodo para demostrarlo, remontándose hasta el siglo VII a. C. Para este último, es el sentido común el que descubre que no hay igualdad entre los hombres; así lo indica justamente en el pasaje al que se refiere Aristóteles. En Los trabajos y los días, en los versículos 293 ss., distingue tres clases de seres humanos: en primer lugar, se encuentra el mejor de los hombres, el pan aristos, que tiene su propio criterio y es capaz de reflexionar y pensar detenidamente. Es el noese: el que se halla regido por el noús, abierto al fundamento divino o trascendente del ser. En segundo término, está el esthlos, un hombre también bueno, ya que escucha y sigue lo que indica el mejor, el pan aristos. Y, por último, sitúa al ser humano fútil, incapaz tanto de reflexionar como de escuchar y atender lo que enseñan los sabios, por lo que puede ser un peligro para la sociedad.

Aristóteles acepta la clasificación de Hesíodo y explica que el hombre auténticamente libre es el que posee autoridad y se rige por el criterio de su propio noús, de su razón. Por debajo de él, hay otra clase, aquellos que reciben educación o se encuentran instruyéndose, que están abiertos al noús y atienden las indicaciones sobre lo justo y lo injusto que brindan los sabios. Por último, se refiere a los «esclavos por naturaleza». ¿Es válida esta tipología? En la actualidad no podemos admitir la existencia de «esclavos por naturaleza». Tampoco nos serviría de mucho utilizar la expresión porque la esclavitud no es legal. No nos es de gran ayuda la terminología de Hesíodo, que se refiere al hombre fútil, achrei, porque tanto este último como el esclavo por naturaleza del que habla Aristóteles pertenecen a una determinada clase social y la experiencia nos demuestra que estos tipos humanos no se encuentran exclusivamente en una de ellas, sino en todas, incluso en las más altas, como las formadas por prelados o pastores, por ejemplo, o por generales e industriales, etcétera.

En un tiempo como el nuestro resultaría más apropiado emplear un término más neutral o imparcial para referirnos a aquellos que ni se hallan regidos por el espíritu ni por la razón, ni poseen autoridad, ni la capacidad para responder a sus exigencias cuando se les aconseja seguirlas. Se trata del término «plebe». Pero debemos extremar la precaución porque su uso puede dar lugar a la aparición del síndrome Buttermelcher, ya que no es sencillo atribuir a la élite de una sociedad la condición de plebe, a pesar de que la experiencia demuestra todo lo contrario.

Hasta ahora nos hemos limitado a explicar lo dicho por la teoría política clásica. Hemos de completar el análisis atendiendo a fenómenos posteriores que surgen

en el contexto del nacionalsocialismo.

Así, en primer lugar, hemos de abordar la cuestión de la estupidez, a la que ya hemos aludido, que afecta principalmente a quienes han perdido tanto el contacto con la realidad como la capacidad para orientarse adecuadamente en el mundo. Cuando el órgano del que dispone el ser humano para orientase sufre alguna dolencia o patología, es decir, cuando el hombre olvida su condición teomórfica y la necesidad de responder a las exigencias de la razón y el espíritu, se ve irremisiblemente condenado a actuar de un modo estúpido. Recuérdese a este respecto que el profesor Besson afirmó que Hitler era estúpido y que, al hilo de ello, comentamos que no era del todo desacertado lo que dijo teniendo en cuenta el sentido técnico del término.

Las culturas antiguas no pasaron por alto el tema de la estupidez. En hebreo, el necio, nabal, es el que no cree en la revelación y puede a causa de ello provocar desórdenes en la sociedad en que vive. También Platón se refirió al amathes, al hombre irracional e ignorante, es decir, al que o no posee la autoridad de la razón o no puede someterse a ella. Siglos más tarde, Tomás de Aquino habló del stultus, que en latín significa necio, término que incorpora tanto el sentido de la amathia platónica como el que poseía nebala para los profetas de Israel; stultus es el que ha perdido contacto con la realidad y actúa a partir de una imagen deficiente de la misma, provocando estragos, desorden y caos. Tendremos ocasión de volver después al asunto.

Otro fenómeno estrechamente relacionado con la estupidez es el «analfabetismo espiritual»: cuando el hombre carece de experiencia sobre determinadas regiones de la realidad, pierde el lenguaje y, por tanto, termina deteriorada su capacidad expresiva.

Generalmente, cuando se emplea el término «analfabeto», como, por ejemplo, en un cuestionario, se aplica a las personas que no saben leer o escribir. Ahora bien, hay individuos más o menos capaces de leer o escribir, pero completamente estúpidos, incapaces de expresar, de referirse o de comprender lo que tiene que ver con amplias regiones de la realidad; en concreto, lo relacionado con la razón y el espíritu. No cabe duda de que este tipo de personas son analfabetas desde un punto de vista espiritual. Si no empleamos el término «iletrado» (illiteratentum) es porque, con respecto a este último, albergo ciertas dudas. Tanto para designar la estupidez como el torpe empleo del lenguaje parece más adecuado «analfabeto» (analphabetum), porque, como se ha indicado, hay analfabetos que

saben leer y escribir a la perfección, pero que no se encuentran en condiciones de captar o comprender lo que tiene que ver con la razón, el espíritu, la rectitud o la justicia, por su escasa familiaridad con dichos ámbitos. Esto significa que la pérdida de la realidad repercute también en la esfera del lenguaje.

Es muy ilustrativo, en este sentido, que Aldous Huxley se refiriese a los que saben leer y escribir como «alfas» y «betas»14. Hay personas que conocen de principio a fin el alfabeto, pero nada más. En Alemania, a diferencia de lo que ocurre en otras sociedades occidentales, el analfabetismo, entendido como el deficiente dominio del lenguaje en ámbitos determinantes para la acción humana, constituye un fenómeno muy extendido entre la élite. Eso no quiere decir, como es lógico, que todos los que integran esta última sean analfabetos —hay personas muy cultas en Alemania, que dominan el lenguaje a la perfección—, pero la literatura popular, desde un punto de vista social, incluyendo obras de profesores y académicos, está escrita por y para analfabetos espirituales. En el siguiente capítulo, en el que hablaremos largo y tendido sobre el caso Schramm, tendremos la oportunidad de reflexionar con mayor hondura sobre este tipo de analfabetismo.

9. La tercera noche de Walpurgis de Karl Kraus: sobre la mentira y la propaganda

Pero lo importante es el punto de partida y tener en cuenta las vivencias, experiencias reales y auténticas. Con ese fin, he seleccionado una serie de pasajes de La tercera noche de Walpurgis de Karl Kraus, una obra que tiene la ventaja de que fue escrita en 1933, inmediatamente después de la llegada de los nazis al poder15. Podremos comprobar lo que un hombre abierto a la razón y al espíritu podía saber sobre las implicaciones del nacionalsocialismo abriendo simplemente el periódico.

Lo que trato de una vez por todas de desmontar es esa artimaña que consiste en afirmar que nadie podía sospechar lo que iba ocurrir con Hitler, restando con ello gravedad a lo sucedido. Es evidente que sí se podía siempre que se fuera suficientemente inteligente. Quienes no podían imaginarlo eran los estúpidos, es decir, aquellos que habían perdido el sentido de lo real.

Veamos los textos de Kraus16.

El pensamiento nacionalsocialista fascina por la capacidad de que goza para otorgarle credulidad por todas sus mentiras a quien haya dicho una vez la verdad, así como para convertir en coartada de miles de asesinatos un delito de robo que excepcionalmente no haya cometido17.

Kraus emplea el término «coartada», una cuestión a la que nos tendremos que referir más tarde también. Se refiere a una de las estrategias empleadas por Goebbels, consistente en difundir mediante la propaganda mentiras para decir lo contrario y divulgar otras diferentes dos días después. En realidad, todo el mundo mentía sobre la supuesta «bondad» de la que hacían gala los nacionalsocialistas. Y lo mismo cabría decir del «delito de robo», que era la coartada empleada para perpetrar los asesinatos.

Quién sabe, quizá hasta la apariencia de ese caso no sea óbice para su ratificación. Muchas veces, sin embargo, nos es suficiente el esclarecimiento de la verdad a través de la radio. Como a mí, por ejemplo, que fui testigo de una «plática espontánea con detenidos en prisión preventiva» que brindaron personalmente toda la información deseada; en un programa radiado al que, no es mentira, solo le había dado ese título, y por esa misma razón resultaba contraproducente y hacía sospechar que se trataba de algo forzado. Eran diálogos «para combatir las mentiras difundidas en el extranjero», entre el comisario de policía —una persona que evidentemente acababa de coger la sartén del poder por el mango, con la que repartía golpes a troche y moche—, un representante del gabinete de prensa, y nada de actores, sino presos de verdad, en su mayoría exministros de Baden, en los que, como se afirmó de manera convincente al oído de muchas personas, «no se observaron huellas externas de lesión alguna».

Los presos —tan indefensos como los oyentes, compañeros de sufrimientos de quienes hasta ese momento solo habían sido tentados para los lectores— respondían unos tras otros que no tenían de qué quejarse: una forma tan estereotipada como el hablar de Novembergrösse18 en la Radio Imperial, y como el empleo del título Der Jude X [el judío X]. La dirección del programa no

era del todo eficiente, y en ocasiones había que dar la respuesta con cierto énfasis de manera que sonara a eficiencia. Cuando se producía el último diálogo, se hizo perceptible un fiasco seguido de un horrible intervalo sonoro, que no estuvo ocasionado por las ondas, y de un balbuceo emitido por el interlocutor cuyo modo de hablar hasta entonces fue fácil de reconocer como analfabetismo entrenado. Y al preguntársele a aquel infeliz si había sido maltratado, como lo afirmaba la propaganda difamatoria, respondió en medio de sollozos:

«Bueno, no me cortaron las orejas, pero la existencia... me la arruinaron».

La charla espontánea pareció haber concluido de manera inesperada. Sin embargo, pese a todas las deficiencias que acompañan a la improvisación, volvió a salir al aire en forma grabada; y fue precisamente de esa versión de la que fui testigo. Sobrepasaba toda capacidad de comprensión, como propósito y como hecho, pero sobre todo en el sentido de haberse podido concebir la idea de que dicha versión habría de desmentir una atrocidad semejante, una propaganda tan atroz, y en ese intento de persuadir al cerebro de la masa mediante una voz dejada a la mano de Dios, uno nada más podía vacilar en cuanto a si la estupidez participaba de manera más activa o más pasiva, y si tamaña especulación solo era satánicamente desvergonzada o, asimismo, en extremo necia19.

Recuérdese, a la luz de estos fragmentos, lo que una y otra vez se repetía en los años treinta: que los nacionalsocialistas nunca habían tocado un pelo a nadie. A nadie. Pero precisamente se puede decir que eso fue justamente lo único que fueron capaces de hacer.

Un demonio persigue a esos déspotas de mal paso en mal paso. Y con aclaraciones de ese tipo se introdujo en realidad un cambio en la propaganda combativa que hace que esta no se adueñe más de las pretendidas atrocidades, sino tan solo de las aclaraciones, y no deja escapar la mínima oportunidad para restituir el prejuicio que oradores eminentes erradican, apoyándose siempre en la afirmación difundida por la radio de que son aquellos «abanderados de la verdad» que recientemente se han abierto paso. Por consiguiente, para hacerle justicia a la locución audi alteram partem, es menester oír previamente a las dos partes interesadas. Y en verdad, a medida que la lengua doble de Alemania

suena, el mundo que oye recibe más persuasión de la que necesita. Pero Frank II20, que es así como se llama y que le ha gritado al mundo: «¡El nacionalsocialismo se adhiere a la idea de humanidad!», tiene derecho a que su altera pars también sea escuchada, por lo que prosigue: «¡Todos los judíos tienen que ser echados sin excepción de las modalidades de la vida jurídica!»21.

En este último texto se pone de manifiesto otro de los rasgos del nacionalsocialismo: la estrategia empleada por la propaganda, que consistía en causar nuevos sufrimientos para hacer caer en el olvido los ya provocados. No es algo fácil de comprender y es un fenómeno vinculado estrechamente con los de la estupidez y el analfabetismo. Kraus recuerda otro caso:

El mundo se asombra del Pueblo [repárese en que Kraus escribió esto en 1933]: no es de extrañar que el Pueblo se asombre del mundo. Si este coloca a los criminales ante el crimen, ellos ponen cara de niño asombrado, como el lobo al que se le cuenta el cuento del lobo. Porque actuaron mal de tan buena fe que no pueden comprender que se les censure con tanta severidad. A riesgo de parecer desleales a su creencia cuyo lema: «¡Judío revienta!» cuando menos fue entendido como deseo, se arrepienten de que nada por el estilo haya sucedido22.

Puede que hoy día no se comprendan todas las alusiones del fragmento. En aquella época, la expresión: Juda verrecke! se escribía sin comas, es decir, mal desde un punto de vista gramatical. Y es cierto: si fuera un imperativo, debería añadirse una coma detrás de Juda. Si no, constituye un deseo, no una orden23.

Se trataba de una mentira, ahora dicen la verdad. Debe ser sin duda un malentendido, y quizás podría eliminarse si se reconoce que en ello se manifiesta con ilimitada franqueza una mentalidad que no es mala por naturaleza; únicamente ejecuta su acción y responde de ella con órganos específicos de los sentidos. Que el compatriota —en tanto compañero de raza (Volksgenosse)— no crea las cosas que quizás alguna vez escuche, puede que todavía se explique por el aislamiento que se creyó necesario como resultado de los drásticos cambios en

las condiciones de vida. Pero que tampoco crea lo que ve; y ni siquiera lo que hace; que no sepa lo que hace y por esa razón se comprometa a sí mismo, es algo que evidencia un alma cándida, de la que debieran apartarse quienes pertenezcan a otra raza, pero nunca recelar. Como le fue dado el don de no poder mentir, y como de todos modos sería imposible mentir tanto como lo exigen las circunstancias, solo puede estar en juego una capacidad clarividente que ayude a esa mentalidad a sustraerse mediante la ilusión de las cosas que han sido creadas de la ilusión24.

Surgen en este punto problemas psicológicos enormemente complejos que tendremos que estudiar con mayor rigurosidad conceptual de la que hace posible el lenguaje de la cita.

Un último pasaje:

Y, además, otra vez esa inconsecuencia conmovedora, no solo en las normas sino también en la manera de ejecutarlas, como cuando un judío es azotado en el puente de Spandau por no haber saludado a la bandera, y otro, en la calle Neue Friedrichstraße, por haber ofendido a la nación alemana con su saludo. Una sola cosa resulta consecuente: el asombro de que, hágase lo que se haga, es incorrecto. Un miembro de las SA golpea también al extranjero: «El culpable fue apresado de inmediato y enviado a la cárcel. Cuando lo detuvo la policía, se asombró en extremo, pues, según expresara, no había hecho otra cosa que actuar como se acostumbra en Alemania»25.

Pasemos ahora a considerar, aunque sea brevemente, el asunto del Estado de Derecho, ya que desde 1950 se han dictado en Alemania un conjunto de sentencias absolutorias exculpando a numerosos individuos implicados en los campos de concentración, así como a otros muchos, argumentando en su descargo que, en el contexto de la sociedad alemana de la época, era muy difícil saber claramente cuándo una acción constituía un delito. ¡Han dicho este tipo de cosas tribunales alemanes! ¡Y después de la guerra!

En el país se golpea a los diplomáticos y se les pregunta «qué hacen en Alemania siendo extranjeros». Es instintivo, sin premeditación. En efecto, una psicología primitiva que le atribuye cálculo a la vida de los ensueños que desplaza los límites. [He aquí uno de los efectos provocados por la pérdida de realidad]. Debido a la serie de rostros que se acumulan ante nuestra vista, desde el incendio del Reichstag hasta las exitosas misiones de Rosenberg y Habicht, los intentos por conquistar Inglaterra y ocupar Austria dejan cada día la impresión de algo mucho más peculiar que horrible, para cuya explicación no hay más remedio que acudir a la sinceridad.

Aparece aquí el tema de la honestidad, de la que hablaremos después. ¿Cómo se puede afirmar que es honesto quien se siente obligado por las circunstancias a cometer un crimen y después no tiene reparo en negar que lo ha cometido? Desde un punto de vista psicológico, es un fenómeno que despierta mucho interés.

Cuando los países vecinos que recuerdan el genocidio cometido contra los armenios (genocidio contra el cual pudieron haber intervenido), se escandalizan ante torturas que requirieron mucha más fantasía para ser imaginadas de las que hubiese sido necesaria para su invención, tienen que escuchar lo siguiente:

«Créanos, a todos nos duele la incomprensión que a veces provocan nuestras medidas».

Y es que quienes así actúan siempre han tenido una intención bien distinta a como se entiende. Perciben la violación cuando se les cree capaces de las acciones que cometen. Tales acciones suelen calificarlas entonces de «supuestas»: una fórmula concisa pero conveniente de la firme resolución a no aceptar algo semejante, expresada a partir de la incontestabilidad de una moral pública que se basa en la presunción de lo que no ha sucedido. A fin de rescatar una función para el inepto, los carteristas tildan al funcionario de codicioso, y al preferirse el traslado judicial en lugar del que conduce al campo de concentración, se hace más fuerte la sospecha de que del mismo modo que estaba capacitado para el cargo lo estaba para cualquier otra cosa. Así, lo supuesto se vuelve real y lo real, supuesto; y justamente eso significa la gran

brecha que conduce al «nuevo tipo de civilización» [Reparen aquí en este nuevo concepto, al que nos habremos de referir después. Gottfried Benn ha realizado al respecto consideraciones muy interesantes, al igual que Heidegger] cuyo concepto proporcionan los literatos: que el asesino, si además miente, no ha asesinado, y que la cobardía del asesinato le confiere una dimensión heroica. Es el principal enmascaramiento que se produce mediante la palabrita «supuesto», la cual vemos aparecer de manera constante en el comentario sobre los acontecimientos. Huelga decir que desde hace mucho tiempo el mundo sabe que existen atrocidades cuyo hedor llega al cielo, y sufre llevando a cuestas ese conocimiento. Pero a todas luces disfruta también del espectáculo de una persistencia moral que hoy le sigue ofreciendo una «supuesta atrocidad» sin recibir la respuesta: ¡Basta! ¡Desiste! ¡Fuera del planeta!26.

Es necesario reflexionar sobre las provocaciones y la forma de reaccionar ante ellas. Estas son las experiencias que se deben analizar conceptualmente y con ejemplos concretos. En el siguiente capítulo estudiaremos más despacio la estupidez y el analfabetismo y empezaremos la revisión crítica de la obra de Schramm.

[TERCERA CONFERENCIA]

[Recapitulación]

Antes de proseguir, recordemos el camino recorrido. En el capítulo anterior analizamos el problema del pasado no superado, así como el fenómeno de la culpa colectiva y los lugares comunes del Estado y la democracia. Nos referimos también a la cuestión del ser humano y al proceso de deshumanización que se iniciaba cuando, tras rechazar la trascendencia, se destruía lo que resulta esencial para el hombre, su relación con Dios. Comprobamos, por otro lado, que la deshumanización y el rechazo de lo divino son siempre dinámicas que se desarrollan conjunta y paralelamente.

A continuación, nos percatamos de que esta forma de estudiar la

deshumanización y el rechazo de la trascendencia no bastaban para comprender la relevancia social de dichos fenómenos. A lo largo de la historia, pensadores pertenecientes a distintas culturas y contextos políticos han propuesto diversas tipologías para clasificar las perturbaciones del ser humano y del orden social. Vimos que para Aristóteles, los hombres eran iguales en potencia, pero no en acto, y que distinguía tres clases de seres humanos: por una parte, los que poseen autoridad, es decir, los que son, desde un punto de vista moral, superiores, cuya existencia transcurre completamente abierta a la razón y al espíritu. En segundo lugar, quienes, sin llegar a ese grado, acatan y reconocen la autoridad de los primeros; y, por último, los que no son capaces de dominarse y no tienen autoridad, ni reconocen la que dimana de otros.

Pero esta categorización vinculada a las clases sociales no resulta aceptable hoy. Aristóteles confrontaba al hombre realizado plenamente, el spoudaios, al «esclavo por naturaleza», situado en un estrato inferior, puesto que no había alcanzado un adecuado desarrollo ético. En la actualidad no podemos admitir esta última distinción por dos razones principalmente. En primer término, porque Aristóteles pensaba que los esclavos por naturaleza pertenecían a las clases más bajas, pero en nuestro tiempo las perturbaciones individuales y sociales no aparecen solo en el seno de aquellas. Dicho de otro modo, no se trata de un problema particular de las clases inferiores, sino, por el contrario, precisamente de las más encumbradas. En segundo lugar, la esclavitud ha sido erradicada. Para hablar de esa atrofia general que afecta al hombre, creímos adecuado utilizar un término más neutral y aplicable a todas las clases y funciones sociales: «plebe».

Por último, y siguiendo a Aristóteles, aludimos a otros fenómenos importantes como la estupidez y el analfabetismo. La primera se encuentra relacionada con la pérdida de la realidad, especialmente, con un determinado ámbito de ella, el que tiene que ver con la relación del hombre con Dios. Vimos que la pérdida de la realidad conllevaba la pérdida de la capacidad lingüística, lo que dificultaba tanto la descripción como la referencia a esa región de lo real, distorsionando a fin de cuentas su representación.

Pero el fracaso lingüístico tiene consecuencias no solo en el ámbito espiritual. Hablamos del «analfabetismo espiritual», causado por la pérdida de contacto con un determinado campo de lo real, y origen de la estupidez tanto en la esfera del pensamiento como en el campo de la acción humana. El ejemplo que trajimos a colación fue la experiencia, totalmente perturbadora, de la llegada de los nazis al poder, en 1933, para lo cual recordamos ciertos fragmentos de La tercera noche

de Walpurgis de Karl Kraus. Los términos que hasta ahora hemos empleado en nuestro análisis los encontramos también en la obra del escritor austriaco: «estupidez», «honestidad asombrosa»; «honestidad» a secas, cuando no es posible diferenciar lo que es mentira de lo que no porque se niega «honestamente» la realidad; «mentira», como término diferente a esa otra forma de mentira de naturaleza compacta a la que conduce la «honestidad»; «inconsecuencia», «coartada» y sus clases; y, por último, «analfabetismo»... Estos términos y otros parecidos son los que emplea Kraus. Pese a lo que pueda suponer la mentalidad pequeñoburguesa, en realidad ninguna de estas palabras posee un sentido peyorativo. Por el contrario, son nociones pertenecientes y surgidas en el marco del análisis social clásico y, en la medida en que este sigue vigente, también del moderno. La estupidez, la ignorancia, el analfabetismo, la apatía, la inacción, la indolencia, así como sus diferentes manifestaciones, constituyen factores determinantes del proceso social. Si deseamos describir las estructuras de los procesos sociales que determinan, no tenemos más remedio que mencionarlos. A este respecto, conviene recordar, nuevamente, que la filosofía clásica ya reflexionó sobre la irracionalidad, la amathia, así como la escolástica sobre la stultitia y sobre sus diferentes expresiones.

10. Robert Musil sobre la diferencia entre la estupidez sencilla y la inteligente

Analicemos ahora cómo se ha comprendido la estupidez en fechas más recientes. Para ello, nada mejor que el interesante análisis que ofrece Robert Musil, autor, entre otras obras, de El hombre sin atributos, en su ensayo Sobre la estupidez, cuyo origen se encuentra en una conferencia impartida en Viena en 193727. Musil se pregunta qué es y cómo se manifiesta la estupidez. Como no pretendía ofrecer un análisis exhaustivo del fenómeno, no tendremos más remedio que completar sus consideraciones refiriéndonos a otras clases existentes de la misma.

Aunque Musil no se detiene en el problema de la deshumanización ni considera el rechazo de la trascendencia, su obra ofrece un buen punto de partida. Basándose en lo que enseña el sentido común, concibe la estupidez como una especie de psicopatología. En primer término, menciona lo que podríamos llamar estupidez clínica, preguntándose si el hombre aquejado por ella sigue siendo

responsable de lo que hace, si afecta a su capacidad para cumplir con sus obligaciones o dificulta su comprensión de la realidad. Esta es una de las posibles formas de abordar el tema. Musil toma prestada su definición de un manual de psicopatología: «Decimos —cita— que un comportamiento es estúpido cuando no es capaz de realizar una tarea, aun cuando se dan todas las circunstancias para ello, incluidas las personales»28. La estupidez, por tanto, determinaría la imposibilidad de desarrollar y ejecutar una acción que desde un prisma social cualquiera puede llevar a cabo. Implica, pues, una incapacidad para realizar determinadas acciones. Eso quiere decir que, para comprender su alcance, es menester saber qué comportamientos se consideran normales en un determinado contexto social, puesto que lo que en un caso se puede considerar normal, cabe que no lo sea en otro.

En efecto, en momentos en los que reinan el desorden y el caos, resultan indispensables la malicia, la doblez o la violencia para conservar la propia vida, hasta el punto de que sería una manifestación de estupidez no servirse de ellas. De lo contrario, podría uno perder la vida. Pero en una sociedad ordenada, esa forma de actuar y otras parecidas, como abusar de la confianza de los demás, serían perjudiciales desde un punto de vista social y, por tanto, estúpidas. Para saber lo que es estúpido debemos siempre tener en cuenta, pues, el contexto social e histórico. Bajo este ángulo, lo contrario de la estupidez sería la acción inteligente, esto es, la capacidad para ejecutar completamente y hasta el final el curso de una acción. A cada forma de completar una acción le corresponde una clase concreta de estupidez, por lo que siempre hay que partir de lo que se considera aceptable o normal en una sociedad concreta.

Hemos visto, por tanto, que la estupidez se encarna en formas específicas. Pero ¿existe, junto a ellas, una estupidez general? En el caso de la vileza, hablamos de situaciones en las que se conculca la moral de un modo generalizado, sin precisar las normas que se vulneran. ¿Cabe decir algo similar de la estupidez? Sí. Junto a la estupidez concreta, existe otra más global, propia de aquellas circunstancias en las que resulta en absoluto imposible actuar, de la misma manera que denominamos vileza a la desobediencia general de la ley moral.

Además de estos dos sentidos, el específico y genérico, existe un tercer significado: el peyorativo, como cuando se emplea a modo de insulto. Es lo que sucede en situaciones de pánico o en un arrebato de ira. Aludo a aquellos momentos en los que se dice que una persona «casi se ahoga» a causa del enfado, que «no encuentra palabras» o se queda «estupefacta», que necesita

«desahogarse» y no para de refunfuñar. En situaciones así se suele decir: esto es infame, estúpido, y la palabra adquiere un sentido negativo. Son casos de estupefacción, de irreflexión, que preceden a los estallidos de ira, o, como señala Musil, a «un grave estado de insuficiencia», situaciones en las que el individuo no puede más y exclama «que algo ya se pasa de estúpido», aunque «ese algo» que se pasa de estúpido y constituye la causa del arrebato es justamente «uno mismo»29.

Cuando la estupidez aparece como respuesta a una injuria y en una situación que no es posible articular de modo diferenciado, se manifiesta casi siempre en comportamientos y actitudes similares a los provocados por el pánico, en los que se parece estúpido porque no se logra comprender lo que sucede o porque esto último supera al sujeto. Musil señala —no se debe olvidar que escribió el texto en 1937—: «En una época en la que se valora tanto poseer una energía tan grande [lo dice pensando en lo que sucedía en Alemania] y resuelta, es necesario acordarse también de aquello que se le parece tanto como una gota de agua a otra»30. Para él, esos comportamientos —una energía poderosa, actuar con firmeza, parecer contundente, etc.— expresan lo mismo que el pánico y, como este, revelan el fracaso del hombre ante la realidad. Son, al fin y a la postre, reflejo de la estupidez.

Después de la obra de Musil, se han publicado otras parecidas que parten de sus reflexiones. En concreto, su ensayo ha ejercido influencia tanto en los que han estudiado el rechazo a la realidad a consecuencia de la adhesión a determinadas concepciones del mundo, como en aquellos casos más extremos en los que el rechazo se manifiesta mediante estallidos de ira, como los descritos por otro novelista austriaco, Heimito von Doderer. Más adelante mencionaremos también la obra de este último, especialmente Los merovingios, donde, siguiendo a Musil, aborda, junto al fenómeno de la estupidez, la ira. Doderer, sin embargo, eligió el género de la farsa para expresar el fracaso ante la realidad. Volveremos más adelante también al tema de los géneros literarios, precisando que, a pesar de lo que suele decirse, el nacionalsocialismo no fue una tragedia. Esta acaece siempre en el ámbito del espíritu; no tiene lugar en esos estratos vulgares e inferiores en los que se producen los ataques de ira. El medio apropiado para ellos es la farsa, aunque sea una farsa sangrienta y asesina. Siendo rigurosos y hablando desde un punto de vista literario, la farsa es, en efecto, el género que mejor refleja lo ocurrido bajo el nacionalsocialismo.

Max Frisch también evitó hacer uso del género trágico. Y explicó por qué de un

modo concluyente en Biedermann y los incendiarios, en la que el coro recita un discurso en modo clásico: «Nunca es digna de llamarse destino, solo porque ha sucedido: la imbecilidad, la inextinguible imbecilidad»31. Por cierto, el término «imbecilidad» también aparece en Doderer, que al final de su novela ilustra cómo se encarna esta empleando para ello citas de Heidegger32.

Continuemos con nuestra exposición y refirámonos a las otras clases de estupidez que existen. Musil diferencia entre la estupidez franca o sencilla y la elevada, la inteligente y «con pretensiones», como la denomina. Se trata de una distinción muy importante. La primera, la estupidez franca y sencilla33, abarca la falta de comprensión. A veces, por ejemplo, hablamos de personas que son lentas en comprender o captar las cosas, pero que, pese a su falta de claridad intelectual, son francas o cuentan con otras cualidades valiosas, como la lealtad, la capacidad para despertar confianza en los demás, nobleza o cortesía, etc. Este tipo de atributos nace en ellas de un modo natural, sin artificios, contribuyendo a hacer más atractiva y encantadora su personalidad. Veremos más tarde que esta clase de estupidez se caracteriza precisamente por carecer de cualidades de índole superior, como la eficiencia o la capacidad para ejecutar acciones concretas. La estupidez del hombre sencillo no es cruel, sino atractiva, pura en apariencia, pero carece de cualidades superiores.

En segundo lugar, se encuentra la estupidez inteligente, elevada o con pretensiones, la que, en palabras de Musil, se toma «la libertad de realizar actividades que no le incumben»34. Hay en ella cierta presuntuosidad, cierta hybris o arrogancia espiritual. Por ello, evidencia una perturbación espiritual: a diferencia de la primera, que se contrapone a la inteligencia, esta última clase de estupidez se confronta con el espíritu. Sus carencias no son intelectuales, sino espirituales, puesto que siempre que se habla o actúa en contra del espíritu es porque, previamente, ha tenido lugar una rebelión contra él. Esta es la razón por la que no cabe decir que la estupidez elevada constituya una psicopatología, sino algo completamente distinto. Para referirnos a ella, necesitamos un término que no encontramos en Musil, pero que aparece en otras obras que se han escrito sobre este tipo de fenómenos desde la época de Schelling. Fue este último justamente el filósofo que acuñó el término que buscamos, «pneumopatología», para aludir a esta clase de desórdenes espirituales35, subrayando que, a diferencia de lo que sucede en el caso de las psicopatologías, en estos es el espíritu, no el alma, el que enferma. Se trata, pues, de afecciones o enfermedades espirituales de naturaleza pneumopática, no psicopática. Si optamos por realizar estas precisiones es para evitar la confusión de Schramm, quien, como veremos a

continuación, analiza los problemas espirituales como si fueran psicopatologías, sin advertir que es preciso enfrentarse a ellos bajo una óptica pneumopatológica, muy conocida y estudiada desde la época de Platón hasta la de Schelling y, en tiempos más recientes, por autores como Musil o Doderer. Pero Schramm desconoce todos estos datos.

En el siguiente pasaje se puede ver la manera en la que Musil caracteriza la estupidez inteligente o elevada:

Esta estupidez más elevada es la verdadera enfermedad de la formación (pero, para salir al paso a un malentendido: ella significa falta de formación, formación fallida, formación mal realizada, desproporción entre materia y fuerza de la formación [por tanto, todas las negaciones de la verdadera formación]), y describirla es casi una tarea infinita. Esta estupidez se extiende incluso hasta la más elevada espiritualidad [...] Hace ya años que escribí de ella lo siguiente: «No existe pensamiento significativo alguno que la estupidez no sepa utilizar; puede moverse por todas partes y ponerse todos los vestidos de la verdad. La verdad, por el contrario, tiene en cada caso solo un vestido y un camino y está siempre en desventaja» [en la medida en que es lo contrario de la estupidez intelectual, de la que las ideologías constituyen la más clara manifestación]. La estupidez aquí indicada no es ninguna enfermedad mental y, sin embargo, es la más peligrosa enfermedad de la mente, la enfermedad que hace peligrar incluso la vida36.

11. Carl Amery sobre la «decencia» burguesa como virtud secundaria que eclipsa a las virtudes primarias

Incidamos en el fenómeno ofreciendo más ejemplos. Para ello, daremos a conocer algunos pasajes de una obra que toma, por decirlo así, el testigo de Musil, aunque no conscientemente. Me refiero a La capitulación. El catolicismo alemán, hoy, de Carl Amery, un ensayo publicado en alemán por primera vez en 196337. Amery, antes de abordar los problemas específicos del catolicismo en nuestro país, analiza los desórdenes generales del espíritu alemán; a causa de

ello, lo que afirma se puede aplicar tanto a los católicos como a quienes no lo eran.

La palabra clave del sistema de virtudes pequeñoburgués en Alemania es la palabra Anstand (aproximadamente, «decencia»). Es intraducible, igual que decency u honnêteté, y, al menos hoy, es más cambiante y más difícil de definir que estas palabras claves de sistemas de virtudes extranjeros o pretéritos. ¿Qué es la decencia alemana? Hablemos ante todo de lo que era: era la suma de las virtudes de clase que afectaban a una existencia burguesa o rural. Estas abarcaban cosas como [y se refiere a un conjunto de cualidades, que coincide con las señaladas por Musil] sinceridad, laboriosidad, pulcritud, puntualidad y fidelidad en el servicio, desconfianza respecto a todos los excesos y respecto a todo lo matizado, lo ambiguo, lo ambivalente; así como obediencia a la superioridad38.

Amery se refiere al ciudadano honrado, quien se supone que se comporta bien al igual que el individuo simple y estúpido de Musil. Alguien, pues, encantador. Pero advierte: «No es difícil darse cuenta de que ese sistema, de hecho, no subraya ninguna virtud cristiana primaria: ni fe, ni humildad, ni caridad, ni esfuerzo ascético se escriben con letras grandes en ese sistema de la decencia»39.

Aunque en el párrafo citado se mencionan virtudes cristianas, lo mismo se puede señalar de las noéticas, como la apertura al mundo, la búsqueda filosófica, la razón, etc., de las que tampoco hay rastro porque la burguesía no es «digna» (Anstand) de ellas.

Notemos, una vez más, las virtudes que abarca el concepto de decencia: sinceridad-puntualidad-pulcritud-fidelidad en el servicio-laboriosidad. No es difícil ver que, en conjunto, podrían llamarse «virtudes secundarias»: esto es, virtudes que no contienen en sí ningún objetivo [ya que establecer o proponerse objetivos es algo propio de la razón y el espíritu], sino que han de subordinarse a objetivos determinados para ser «positivos»40.

Cuando se prescinde de esos objetivos, la virtud, cualquiera que sea, puede ser muy peligrosa. Amery señala:

Puedo presentarme puntualmente en la misa parroquial o en el cuartel de la Gestapo; puedo escribir con meticulosidad sobre la «solución definitiva del problema judío» o sobre ayuda social; puedo lavarme las manos después de una buena jornada de trabajo en un campo de trigo o en un crematorio de un campo de concentración. Por eso podía jactarse Himmler [se refiere a un famoso pasaje escrito por Himmler, muy conocido] de que sus comandos asesinos [se trata de los escuadrones asesinos enviados para acabar con la población civil de Polonia] sabían seguir siendo decentes en medio de su pesado servicio. Ahora bien, Herr Himmler no es precisamente un testimonio privilegiado de una buena situación moral o ética; pero en esa pequeña observación demencial se reconoce un síntoma del método total[41].

Con el fin de entender mejor el párrafo, tal vez convenga recordar que, aunque lo que sostiene es de sentido común, no es tan evidente para quien contempla la realidad desde la óptica de la «dignidad» pequeñoburguesa. No hay duda de que, si una gran empresa decidiera contratar un nuevo director general, elegiría a alguien trabajador, cumplidor, puntual, con capacidad para no moverse de su sitio durante la jornada laboral, diligente... En definitiva, a un candidato en quien pudiera confiar y que cumpliera su palabra. Pero si uno se fija bien, se da cuenta de que ese tipo de cualidades son las propias de un bedel u un ordenanza, no de un director general de una gran empresa. Y aquí justamente reside el peligro, en el riesgo de que un individuo presuntamente bueno y honesto ocupe un alto cargo y desde allí pueda causar estragos y determinar la desgracia de toda la sociedad. Fue esto lo que ocurrió en el caso del nacionalsocialismo, como se puede ver en el ejemplo de Himmler.

El problema está relacionado con la estructura de la sociedad, es decir, con el modo en que esta se organiza a fin de protegerse de las consecuencias políticas de la estupidez y de la torpeza intelectual, para impedir que estas se conviertan en fuerzas sociales dominantes y alcancen el poder de determinar la existencia

de la sociedad en que se manifiestan.

La rebelión constituye otro de los trastornos estudiados por Amery. El ciudadano siempre se alza y rebela contra el desorden. Un ejemplo es lo ocurrido con los hermanos Scholl. Fue el conserje de la universidad el que los persiguió y detuvo tras lanzar los pasquines. Pero no mostró ese celo por su fidelidad con los valores del nacionalsocialismo, sino porque no podía soportar lo que hicieron los Scholl: desorganizar y llenar de papeles la sala de reuniones, que justo unos momentos antes estaba limpia y ordenada. En definitiva, es el desorden lo que no se tolera.

Amery continúa:

Lo mismo pasa con las rebeliones. La rebelión puede asumir una forma material o espiritual: ambas formas son muy reprobables para el burgués. La rebelión espiritual según presiente él, lleva por fuerza al desprecio y desenmascaramiento de lo que él quiere y estima, esto es, a la pérdida del calor del medio ambiente [es decir, a la pérdida de los valores sociales, ya que, a ese nivel, en el de las virtudes secundarias, no se puede lograr un gran desarrollo de las herramientas de diagnóstico en una sociedad. De ese modo, si en algún lugar se produce una revuelta contra aquellos, siente que se halla en peligro, puesto que existe la posibilidad de que lo ridiculicen]. La rebelión material, en cambio, en ciertas circunstancias, no solo lleva a ataques al Budget, sino a la pérdida de este. El rebelde es el enemigo, sin más: y con esto queda justificada toda «intervención» contra él. La república soviética de Múnich, en 1919, fusiló a una docena de víctimas; los liberadores blancos, varios centenares, culpables e inocentes. Todavía no he descubierto un libro de historia para la juventud en que se estime objetivamente esta relación de cifras... [se apunta aquí un problema interesante, a saber, cómo reacciona el pequeñoburgués, por ejemplo, cuando una idea le incomoda]. Lo mismo se piensa de la Revolución francesa, y también sobre cualquier situación de desorden, sea en Múnich o donde sea. El resentimiento se opone en primer lugar a la idea de la rebelión como iniciativa voluntaria (acción de fuerza sin orden clara de los superiores) [esto es importante; en general, cuando se toma la iniciativa, sea en la teoría o en la práctica, el pequeñoburgués enloquece], y en segundo lugar, por lo que tiene de ataque a esos valores que, sin embargo, están designados por los expertos como «de calidad»42.

Si alguien manifiesta su opinión sobre esas pinturas románticas de ínfima calidad hechas al óleo, el burgués se enfada porque se trata de los cuadros idóneos, esto es, los que, de acuerdo con su concepción de la cultura, deben colgar de las paredes de todos y cada uno de los hogares. He aquí un rasgo típicamente alemán: el problema del hombre simple, es decir, el del individuo que actúa decentemente siempre y cuando reina el orden, pero que, cuando irrumpe el caos y la sociedad amenaza con descomponerse, se convierte en un ser despiadado y brutal, incapaz de reparar en las consecuencias de sus acciones.

Nada pone de manifiesto de un modo tan magistral este fenómeno como las escenas vividas durante los juicios de Auschwitz, celebrados en la ciudad de Fráncfort, cuando uno de los acusados, sobre cuya conciencia pesaban cientos de asesinatos, afirmó, con ira e indignación, que los hechos de los que se le acusaba habían ocurrido hacía ya mucho tiempo y que era mezquino hacerle pasar por una situación tan desagradable en el ocaso de su vida. Este es el ejemplo de ciudadano par excellence: una persona formal, buen padre de familia, funcionario intachable, que cumple fielmente con sus obligaciones, pero que, sin control, puede convertirse en una auténtica bestia asesina.

12. La estupidez criminal y la pérdida de la realidad en una sociedad desordenada

Completemos, por nuestra parte, los análisis sobre la estupidez ofrecidos por Musil y Amery estudiando dos cuestiones no tratadas por ninguno de ellos: de un lado, las consecuencias de la estupidez y, de otro, la relevancia que adquiere en una sociedad perturbada. Si, como durante el nacionalsocialismo, la estupidez causa desórdenes, es porque no solo afecta a los aquejados por ella, sino al conjunto de la población (en el caso alemán, a millones de personas, a quienes, después de haberlas conducido a la más absoluta de las miserias, se terminó aniquilando). Calificaremos de «estupidez criminal» a la estupidez con estas consecuencias sociales, sabiendo que la estupidez no tiene por qué ser criminal. Lo es cuando concurren determinadas circunstancias, cuando, por ejemplo, un hombre estúpido y sin cualidades llega a ocupar un puesto y después imparte

órdenes injustas o induce a otros para que perpetren ciertas acciones. Esto sería una manifestación típica de estupidez criminal, y no habría duda en considerar un criminal, como resulta palpable, al individuo que se comporta así.

Por fortuna, encontramos ejemplos de estupidez criminal en multitud de obras literarias, cuyo estudio ya de por sí sería recomendable, pero me atrevería a decir que debería ser obligatorio para los estudiantes de Ciencias Políticas. Una de estas obras es El rey Lear de Shakespeare, una tragedia sublime. Publicada en fecha más reciente, a principios de nuestro siglo, podemos mencionar El cuerno maravilloso del burgués alemán de Meyrink, en el que se incluye el relato titulado «Chitrakarna, el camello distinguido»43. En él se narra cómo un camello se deja enredar por animales de dudosa reputación en un proceso legal y termina arruinado, totalmente destruido. En un determinado momento de la narración, el cuervo, que es uno de los animales malvados de la obra, le grita: «¡So estúpido!»44. Nunca se debería olvidar ese improperio al pensar en todos esos ciudadanos honestos que votaron a favor de la ley que otorgaba plenos poderes a Hitler45.

De fecha reciente es también Biedermann y los incendiarios, de Frisch, a la que ya hemos hecho referencia. Afortunadamente, existen numerosos estudios sobre la estupidez criminal, aquella que aflora cuando un hombre estúpido se convierte en un malvado, causando no solo su propia desgracia, sino la de millones de personas. Él es el único responsable de las consecuencias de la estupidez causada por el puesto o la función que desempeña en la sociedad. A este respecto, me gusta recordar siempre algo que se suele olvidar: no tenemos derecho a ser estúpidos. No es un derecho o una de las libertades fundamentales contempladas en la Constitución, mucho menos hoy, cuando puede tener consecuencias tan perversas.

Pero pasemos a examinar de un modo sistemático la otra estupidez, la elevada. ¿Dónde hallaremos los conceptos y términos adecuados para comprender un caso como el de Schramm? Ya vimos que debemos partir de la pérdida de la realidad inherente al proceso de deshumanización. En esas circunstancias, se desvanece el vínculo que une al hombre con Dios, y la voluntad humana pasa a ocupar el vacío que aquel deja. Se trata, pues, de un fenómeno estrechamente relacionado con la rebelión del hombre contra Dios.

Sin embargo, se interpone en nuestro camino un obstáculo terminológico. Ni en castellano ni en alemán, como tampoco en otros idiomas, disponemos de una

palabra para diferenciar la voluntad en sentido clásico y cristiano de la voluntad del hombre que se rebela contra Dios. En el primer caso, la voluntad está siempre orientada por la razón, de manera que el poder de la existencia (Existenzmacht) está armonizado e integrado en el orden de la razón y el espíritu. Cuando la voluntad no es acorde con las exigencias de dichas instancias, los clásicos hablaban de concupiscencia o libido. Gracias al psicoanálisis se ha popularizado el uso de este último, pero en su sentido original hace referencia a un enérgico deseo existencial que no es posible encauzar ni racional ni espiritualmente. Es importante tener en cuenta todo ello para comprender lo sucedido en gran parte de la filosofía alemana desde Fichte hasta nuestros días porque, en la mayoría de las ocasiones, cuando un pensador habla de voluntad, se refiere a lo que en la tradición clásica y cristiana se designa como libido. Habría sido más apropiado que Nietzsche, por ejemplo, en lugar de «voluntad de poder» hubiera hablado de «libido», porque seguramente era consciente de la diferencia. Tanto es así que sabemos que «libido» es el término pascaliano que guía sus reflexiones.

El matiz no deja de ser relevante para entender lo que quiere decir Schramm al afirmar que Hitler era un hombre con «voluntad férrea». No es cierto: Hitler no tenía ni la más mínima fuerza de voluntad, porque su existencia no estaba orientada de acuerdo con las exigencias de la razón y el espíritu. Lo que poseía era una libido existencial especialmente intensa que conservó hasta el final de sus días. De hecho, si pudo preservarla hasta el mismo momento de su muerte, fue precisamente porque en él nunca hubo ningún atisbo de orden racional o espiritual y no tuvo, pues, otra opción. Estaba poseído por una libido radical y totalmente alejada de la razón y del espíritu. No es necesario que sigamos profundizando más en la cuestión de la libido, ni en la pérdida de la realidad que acompaña al proceso de deshumanización; lo relevante es dejar claro que se trata de fenómenos enormemente amplios.

Pero no hay duda de que, incluso en aquellos casos en los que la razón y el espíritu dejan de funcionar como criterios ordenadores de la existencia humana, el hombre sigue siendo hombre y no pierde su condición. Es absurdo decir, como a veces se sugiere, que Hitler era inhumano; era absolutamente humano, aunque su humanidad estaba enferma o perturbada, es decir, se hallaba aquejado por una pneumopatología. Ni siquiera en esos casos la realidad pierde completamente su forma. Se sigue siendo hombre y se sigue teniendo todo el derecho del mundo a pronunciarse sobre el orden, aunque haya desaparecido esa fuerza rectora que orienta al individuo hacia el fundamento divino del ser y se ansíe implantar un

orden falso, un pseudorden, en lugar del verdadero. Lo que sucede es que la imagen falsa de la realidad termina sustituyendo a la auténtica realidad y reemplazando la experiencia de esta última. El hombre cesa de vivir, entonces, en la realidad, para pasar a hacerlo bajo una imagen falsa de la misma que reputa verdadera o genuina. En esa situación pneumopatológica surge el conflicto entre las dos realidades: de un lado, la primera, en la que transcurre la existencia del hombre cabal y ordenado; y de otro, la segunda, enfrentada a la primera, en la que vive el hombre aquejado por perturbaciones pneumáticas.

La distinción entre lo que llamamos primera y segunda realidad se la debemos a Doderer, quien planteó en sus obras el conflicto entre ambas. También Musil se refirió a él en El hombre sin atributos, un título con el que apuntaba precisamente al ser humano que vive en la segunda realidad, en pugna con la primera. La colisión entre ambas realidades se produce porque el deseo de vivir en la segunda no disipa la primera y auténtica realidad, como tampoco lo hace su imagen falsa, ni desaparece por creer que la existencia se desarrolla en el marco de esta última. Ese conflicto acarrea dos tipos de consecuencias, consecuencias de índole teórica, relacionadas con la contemplación; y consecuencias de naturaleza práctica.

La consecuencia teórica del conflicto entre las dos realidades se refleja en la construcción de sistemas que forzosamente han de ser falsos. Porque la realidad no es un sistema. Ningún sistema puede representar la realidad; por ello siempre hay que recurrir al engaño y perpetrar una estafa intelectual. Analicé la cuestión en una de mis obras, estudiando el caso de Marx y Nietzsche46, aunque lo que dije allí se puede perfectamente aplicar a cualquier pretensión por construir un sistema. Como el conflicto entre primera y segunda realidad implica una estafa intelectual, y esta es indisociable de la construcción de sistemas, aparece en estos casos siempre la voluntad de engañar. El hombre se encuentra ciertamente en una condición pneumopática, enfermo desde un punto de vista espiritual, pero su estado se agrava al tomar conciencia de la estafa que se propone cometer, según se desprende de la obra de Nietzsche y tal y como él reconoce de modo explícito. El pensador alemán sufría constantemente porque sabía que era autor de un engaño, y era consciente de la auténtica realidad gracias a su familiaridad con Pascal. Podemos decir, incluso, que el debate entre Nietzsche y Pascal se agudiza en la medida en que el primero se percata de dónde se halla la genuina realidad gracias al segundo y, por tanto, advierte lo fraudulenta que es su imagen de lo real, lo que le condujo, precisamente, a vivir en una eterna tensión entre la falsa imagen de la realidad, a la que no deseaba renunciar, y la auténtica, a la que

había llegado a través de la lectura del pensador francés47.

Desde una perspectiva práctica, el resultado del conflicto no es la estafa, sino la mentira, a la que una y otra vez se recurre cuando se presenta la tensión entre ambas realidades con el fin de hacer pasar la segunda como la primera y verdadera realidad. Por ejemplo, se afirma que se interpreta erróneamente la realidad o que no es verdad lo que sucede en el ámbito de la primera.

Como fruto del conflicto causado por la mentira en la esfera práctica, surge, en un estrato menos diferenciado intelectualmente, lo que denominaremos «honestidad compacta». Si Marx o Nietzsche estaban aún en condiciones de darse cuenta de la estafa que perpetraban, gracias al grado de diferenciación alcanzado en su época, en la situación espiritual en que se halla el pequeñoburgués ya no es posible tomar conciencia de la estafa. En su estado el hombre no tiene más remedio que mentir simple y llanamente, aunque lo hace con tan buena conciencia que surge el fenómeno de la «honestidad compacta», así como otras anomalías que hemos descubierto gracias a la obra de Karl Kraus. Lo que causa perplejidad en el escritor austriaco es precisamente ese tipo de «honestidad», es decir, el ínfimo nivel intelectual en que se desarrolla el conflicto entre la primera y la segunda realidad en las circunstancias históricas que le tocó vivir.

1. Traducimos por «pasado no superado» la expresión übewältigte Vergangenheit, porque, a nuestro juicio, refleja mejor la necesidad de afrontar lo ocurrido en la historia para pasar página, uno de los principales problemas de la historia alemana. Asimismo, Voegelin juega con la expresión «presente no superado» a fin de poner de manifiesto la continuidad entre la época de Hitler y la del momento en que imparte sus lecciones.

2. Se refiere al Partido Socialista Unificado de Alemania (Sozialistische Einheitspartei Deutschlands).

3. Hans-Christoph Seebohm (1903-1967), líder del Partido Alemán (Deutsche Partei), fue ministro federal de Transportes entre 1949 y 1966.

4. Voegelin no especifica que esta idea aparece en el proemio de las Instituciones de Justiniano, donde se invoca a Cristo y se hace referencia a la posibilidad de mantener el orden político por la fuerza tanto física, gracias al Ejército Imperial, como moral, por la condición de religiosissimus iuris del emperador, es decir, por su celo hacia la ley. Cf. Las Instituciones de Justiniano, versión de F. Hernández-Tejero Jorge, Comares, Granada, 1998.

5. Cf. E. Voegelin, La nueva ciencia de la política, Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 52, 66-68 y 95-96.

6. Cf. E. Voegelin, The Nature of the Law and Related Legal Writings, ed. de R. A. Pascal, J. L. Babin y J. W. Corrington, The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 27, University of Missouri Press, Columbia, 1999, pp. 55 y 68-69.

7. Cf. G. W. F. Hegel, Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política, Tecnos, Madrid, 2017, § 257 y 258 (pp. 252-253).

8. Voegelin resume las consideraciones sobre la democracia que realiza G. Santayana (cf. La vida de la razón o fases del progreso humano, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 180-184).

9. Literalmente, la cita es: «La democracia, según dicen, la peor forma de gobierno, si se exceptúan las demás que se han ensayado». Cf. R. M. Langworth, El ingenio de Churchill, Plataforma, Barcelona, 2015.

10. La cita completa es: «Gracias a Dios contamos en nuestro país con tres cosas preciosas: la libertad de expresión, la libertad de conciencia y la prudencia de nunca practicarlas» (J. R. Conlin [ed.], The Morrow Book of Quotations in American History, McMorrow, Nueva York, 1984, p. 294).

11. Cf. E. Voegelin, Plato and Aristotle. Order and History, vol. 3 [1957], University of Missouri Press, Columbia, 1999, pp. 322 y 349.

12. «Logologische Fragmente», frag. 124, en Novalis [Friedrich von Hardenberg], Schriften, ed. de R. Samuel, H.-J. Mähl y G. Schulz, vol. 2, Das philosophische Werk I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965, p. 554.

13. Voegelin reflexiona sobre los textos aquí citados en The World of the Polis. Order and History, vol. 2 [1957], University of Missouri Press, Columbia, 1999, p. 140, y en Plato and Aristotle. Order and History, vol. 3, cit., pp. 301-302.

14. Cf. A. Huxley, Un mundo feliz, Cátedra, Madrid, 2013, passim. En esta obra aparecen los alfas y los betas, las dos clases más inteligentes, pero totalmente controladas, de la distopía, frente a las que se sitúa la clase formada por los épsilons, el proletariado educado para el cumplimiento de sus tareas y, por tanto, apto solo para desempeñar trabajos manuales.

15. Karl Kraus (1874-1936), poeta y crítico austriaco, fue el editor y casi único autor de la revista satírica Die Fackel [La antorcha], publicada desde 1899 hasta 1936. Escribió también una tragedia de estilo épico sobre la Primera Guerra Mundial, Los últimos días de la humanidad (1923). Se puede interpretar su obra como una colosal tentativa por recuperar, creativamente, tanto la experiencia de la realidad como su expresión lingüística, frente a la irrealidad de la ideología.

16. K. Kraus, La tercera noche de Walpurgis, Hiru, Hondarribia, 2010. Voegelin empleó la edición alemana póstuma de 1952, que modifica el título original de la obra (Tercera noche de Walpurgis, sin el artículo).

17. K. Kraus, La tercera noche de Walpurgis, cit., p. 251.

18. Karl Kraus habla de Novembergrösse, posiblemente refiriéndose a los «héroes» del Putsch de Múnich, liderado por Hitler, en noviembre de 1923.

19. Cf. K. Kraus, La tercera noche de Walpurgis, cit., pp. 251-252.

20. Kraus se refiere a Hans Frank, ministro bávaro de Justicia, más tarde del Reich y después gobernador general de Polonia

21. Cf. K. Kraus, La tercera noche de Walpurgis, cit., pp. 252-253.

22. Ibid., p. 202.

23. Ibid., pp. 90-91.

24. Ibid., p. 202.

25. Ibid., p. 203.

26. Ibid., p. 204.

27. Cf. R. Musil, Sobre la estupidez, introd. de R. Breeur, prólogo de F. Duque, trad. de F. de Lara López, Abada, Madrid, 2007.

28. Ibid., p. 80.

29. Ibid., p. 73.

30. Ibid.

31. Cf. M. Frisch, Biedermann y los incendiarios, en Obras escogidas, Aguilar, Madrid, 1979, p. 503.

32. Cf. H. v. Doderer, Die Merowinger oder Die totale Familie, DTV, Múnich, 1981, p. 307.

33. Cf. R. Musil, Sobre la estupidez, cit., p. 80.

34. Ibid., p. 79.

35. Sobre la procedencia del término, véase la carta de Eric Voegelin a Theo Broersen del 24 de febrero de 1976 (Archivo Eric Voegelin, Hoover Institution, Caja 8, Documento 44), en la que recuerda haberlo descubierto gracias al intenso estudio de la obra de Schelling que realizó treinta años atrás. Ahora bien, confiesa no recordar el pasaje en concreto donde lo leyó. «Si lo menciono, es porque no quiero que ningún especialista en Schelling me acuse de haberme apropiado del término sin reconocer su autoría», escribía a Broersen.

36. Cf. R. Musil, Sobre la estupidez, cit., p. 79.

37. Cf. C. Amery, La capitulación. El catolicismo alemán, hoy, trad. de J. M.ª Valverde, Nova Terra, Barcelona, 1966.

38. Ibid., p. 35.

39. Ibid.

40. Ibid., p. 36.

41. Ibid., pp. 36-37.

42. Ibid., pp. 40-41.

43. G. Meyrink, «Chitrakarna, el camello distinguido», en El cuerno maravilloso del burgués alemán, Felmar, Madrid, 1970, pp. 155-160.

44. Ibid., p. 160.

45. La llamada Ley Habilitante, aprobada por el Reichstag el 23 de marzo de 1933, otorgaba poder al Gobierno alemán para promulgar leyes sin necesidad de contar con el Parlamento durante un periodo de cuatro años.

46. Cf. E. Voegelin, «Ciencia política y gnosticismo», en Las religiones políticas Trotta, Madrid, 2014, pp. 106-117.

47. Cf. E. Voegelin, «Nietzsche y Pascal», en La guerra y la gracia. Escritos sobre Nietzsche, Hydra, Buenos Aires, 2014, pp. 115-224.

Capítulo 3

DESCENSO AL ABISMO ACADÉMICO EN «ANATOMÍA DE UN DICTADOR» DE SCHRAMM

13. La incomprensión conceptual y estilística de Hitler por parte de Schramm

Es necesario, sin embargo, emprender el análisis del texto que constituye la razón de ser de este ensayo: la introducción de Percy Schramm a las Conversaciones de sobremesa de Hitler1.

En el primer capítulo se hizo referencia al revuelo suscitado en el momento de su publicación tanto entre los lectores de Süddeutsche Zeitung, como de otros medios, y las enconadas críticas recibidas. Pero los reproches en su mayor parte carecían de fundamento. No es cierto que Schramm muestre simpatía por el nacionalsocialismo, ni encontramos indicios para albergar dudas al respecto. Nadie podría afirmar que su voluntad fuera engañar o que tuviera la intención de falsificar las fuentes, de restar importancia a los crímenes de Hitler, o pasarlos por alto, ni siquiera de ocultar conscientemente todos sus atropellos. Nada de esto es verdad.

Es más: cabría afirmar todo lo contrario, puesto que ofrece información precisa para componer un perfil completo sobre el dictador alemán. Con todo, faltaríamos a la verdad si no reconociéramos que la reacción y el rechazo suscitado por el texto resultan comprensibles. Pero ¿por qué razón parece que minimiza lo ocurrido durante el nazismo o rehabilita su legado y despierta la lógica indignación entre sus lectores? Se trata de un hecho extraño y complejo, parecido a los descritos por Kraus.

Veamos cómo comienza la Introducción: «El contenido de las Conversaciones de sobremesa vibra tan fuertemente que no es posible agotarlo»2. Incurre en un grave error estilístico, en lo que se llama en inglés una «metáfora mixta»3. Es el típico descuido que un estudiante aprende a evitar nada más desembarcar en

Oxford. Schramm habla metafóricamente e indica que el contenido de las conversaciones vibra; se afirma algo así cuando hace calor y se desea señalar que no se ve bien una imagen. Pero a renglón seguido indica que no es posible agotar el contenido de las conversaciones, lo cual es evidente si el contenido vibra y no se alcanza a ver con claridad. Por ello, tiene que acometer dos tareas: en primer lugar, debe precisar la razón o causa por la que vibra y no se percibe la imagen de un modo definitivo o concluyente. Y, segundo, ha de precisar si el trasfondo es fijo o cambia, ya que resulta trascendental saberlo.

Por nuestra parte, debemos atender a la estructura de la propia introducción con el fin de averiguar si Schramm logra lo que pretende; entonces estaremos en disposición de saber por qué vibra el contenido de esas conversaciones. A nadie se le escapa que para ello sería necesario analizar exhaustivamente todas y cada una de las frases que componen la Introducción. Como se trata de una empresa imposible, debemos por nuestra parte conformarnos con examinar la que abre el texto y explicar así cuál debería ser el proceder con las restantes.

Schramm comienza con una descripción de índole pragmática: «Quien se acerque desprevenido a la lectura de las Conversaciones de sobremesa tiene que sufrir como primera reacción un sentimiento de espanto por la forma sin disimulos como Hitler, en la cúspide de su poder, reconoce directrices inmorales»4. Reparemos en el verdadero significado de esta frase en apariencia tan sencilla y crítica con el nacionalsocialismo. Hagamos una puntualización: nadie se acerca a un libro como este de primeras, es decir, sin saber nada. Quien más, quien menos, sabe quién fue Hitler. No hay ninguna razón de carácter lógico por la que la primera reacción haya de ser de espanto, y no la segunda o las siguientes. Por otro lado, cabe la posibilidad de que esas directrices no causen horror porque hay personas que son inmorales y suscriben, por ejemplo, códigos éticos inadecuados. Con toda seguridad, nada de lo que se indica en el libro podría causar sorpresa a gente de este tipo.

Pero examinemos despacio la última afirmación, según la cual Hitler no tuvo reparos en reconocer ese tipo de directrices morales al alcanzar el poder. Lo que sugiere Schramm, no sabemos si premeditadamente, es que hubiera sido menos grave si no las hubiera considerado inmorales entonces. Ahora bien, no cabe aceptar su insinuación ni tampoco dar por sentado que para todo el mundo son inapropiadas. El propio caso de Hitler demuestra que no es así; solo Schramm o los que se acercan a su obra parecen ser los que lo presuponen.

Así, llegamos a la conclusión de que esa frase resulta un sinsentido. Lo es porque en el texto no se diferencian correctamente las opiniones de Schramm de las que se ponen en boca de Hitler. Seguramente, Schramm escribe de ese modo para que el lector quede sobrecogido al percatarse de la maldad de Hitler. Si es esta su intención, hubiera sido mejor que lo hubiera dicho claramente; en efecto, aunque no es cierto, una afirmación así sería intachable desde un punto de vista gramatical, no un disparate como la otra, que se halla escrita además con esa retórica propia de la pequeña burguesía y aderezada con esos adornos de tipo art noveau que son los adverbios y los adjetivos calificativos; en definitiva, con términos que, a fin de cuentas, no quieren decir absolutamente nada, pero que se incluyen porque es lo que exige la forma de expresarse estandarizada y llena de lugares comunes en que está escrita toda la Introducción. Se puede decir lo mismo de todas y cada una de las afirmaciones de Schramm. Ninguna se salva.

Pasemos ahora a comentar el plan que Schramm se propone, un plan completamente escandaloso: «Precisamente así, las Conversaciones significan un arsenal de argumentos» (ibid.). Detengámonos en la expresión «un arsenal de argumentos». Podría haberlo dicho de otro modo, más comprensible. Por ejemplo, «las Conversaciones constituyen un arsenal de argumentos».

Continuemos con la cita:

No solo contra aquellos que en lo más íntimo del corazón siguen conservando algo de la antigua veneración hacia el Führer, sino también contra los testarudos del país y del extranjero que creen que al Hitler condenado en todas partes se le puede seguir teniendo respeto en tal o cual aspecto [...].

La repulsa, la indignación contra semejante manera de pensar son los sentimientos que también hoy siguen dominando en nosotros. [Aunque ya hace mucho tiempo de todo ello, no lo hemos olvidado]. Pero, por otra parte, la pregunta histórica sigue urgiéndonos: ¿cómo fue eso posible? ¿Cómo se explica que un hombre semejante pudiera tener semejantes ideas y, siguiéndolas, fuera capaz de realizar tales acciones? [Nos enfrentamos, pues, con un problema histórico]. El lector no debe preocuparse de que se nos haya pasado por alto el peligro de que poder «comprenderlo todo es disculparlo todo». Al contrario, el enfrentamiento con este hombre inquietante es una exigencia política de primer orden. [Ponemos el adjetivo en cursiva porque en el análisis que ofrece

Schramm siempre se emplean este tipo de adjetivos, como inquietante, terrible, sin decir nada más]. Cuando comprendamos cómo subió al poder, cómo lo explotó y lo utilizó para sus propósitos mundiales, cómo sedujo a los alemanes y cómo, tras seducirlos, no se contuvo ya, nos vacunaremos contra el peligro de que entre nosotros o entre los que vengan después de nosotros pueda repetirse algo igual o análogo (pp. 36-37).

El objetivo de Schramm, pues, aparentemente no es muy distinto del nuestro, salvo por un pequeño detalle: Schramm está convencido de que Hitler engañó en general a los alemanes, mientras que lo que nosotros queremos demostrar es que engañó a una parte, no a todos. El resto, tal vez más de la mitad, no se dejaron embaucar. Es en este punto en el que se plantea la cuestión de la sociedad. El trabajo de Schramm hubiera sido más interesante, y mucho más riguroso, si en lugar de realizar esa afirmación tan genérica sobre el pueblo alemán, hubiera precisado a quién engañó concretamente, si hubiera dicho, por ejemplo, que él mismo, como se desprende de su escrito, se rindió a su hechizo.

Schramm busca, en primer término, explicar cómo Hitler logró embaucar a los alemanes, lo que se correspondería con la primera parte de nuestro ensayo, y, en segundo lugar, se dispone a analizar su figura.

14. El «aura» de Hitler

Comencemos con la primera cuestión. ¿Por qué, en opinión de Schramm, Hitler engañó a los alemanes? «Un auténtico problema histórico, para acometer el cual deben estudiarse todos los supuestos previos con un método libre de prejuicios, es el que plantea, por el contrario, el papel de Hitler como ‘cazador de ratas’» (p. 31). Lo consiguió, pues, gracias a la propaganda. «Nosotros no hemos de ocuparnos aquí de... ese problema que aún no ha sido discutido hasta su último extremo. Porque nuestro examen versa solamente sobre Hitler, sobre Hitler como individuo» (ibid.). No dice nada más sobre el primer asunto.

La segunda parte, la dedicada a la figura de Hitler, comienza con una gran pregunta retórica: «¿Cómo estaba conformado el hombre que desató

calamidades tan monstruosas?» (p. 35). Siempre queda bien empezar así. Más adelante sostiene que Hitler era un ser enigmático, lo cual es algo que sabemos gracias al testimonio de quienes lo trataron de cerca y lo conocieron bien, como el almirante supremo Raeder o el general Jodl. Dice Schramm:

Todo aquel que tenga que ocuparse con Hitler, con sus palabras y sus acciones, deberá tener siempre presente que incluso Alfred Jodl, el que durante largos años estuvo viviendo muchas horas al día al lado de Hitler y fue uno de los pocos que tuvo ocasiones para discutir con él realmente, hubo de declarar, después de meditarlo mucho, que aquel hombre había permanecido siempre como un libro sellado con siete sellos [...] También las generaciones que nos sigan tendrán que meditar de nuevo una y otra vez sobre el espantoso destino del hombre temible que durante doce años decidió sobre Alemania y durante cinco años hizo temblar al mundo. Porque con los conceptos tradicionales y con las categorías morales no es posible aprehender este acontecimiento totalmente singular (cf. pp. 36-37).

No dice ni una palabra más sobre los alemanes, ni sobre Hitler, ni sobre la época. Para saber por qué no añade nada más debemos identificar cuáles son sus fuentes. Recurre a los testimonios del almirante Raeder y del general Jodl. No tiene en cuenta lo que comentan Karl Kraus, ni Robert Musil, ni Thomas Mann, ni Hermann Broch, ni Heimito von Doderer, ni mucho menos lo que han podido decir filósofos clásicos, como Platón. No hay en su obra rastro alguno de lo que todos estos pensadores y escritores nos han enseñado sobre el orden y el desorden espiritual o, en el caso de los primeros, sobre Hitler. Pero no debería sorprendernos: Schramm es un exfuncionario y considera estúpidas y trasnochadas sus aportaciones. Alguien tan distinguido como él no puede tener en cuenta nada de lo que dijeron.

Recordemos, a este propósito, lo que dijo el general Jodl sobre Hitler. Afirmó que era un ser enigmático, un libro sellado con siete llaves y que nadie podía saber lo que le pasaba por la cabeza. El general Jodl conocía bien al Führer y tuvo oportunidad de conversar en innumerables ocasiones con él. He de confesar, sin embargo, que yo, por ejemplo, no tengo el más mínimo interés en saber cómo conversaba Hitler y no me arrepiento de no haberle conocido, puesto que gracias a ello me he ahorrado una experiencia repugnante que incluso podría

haber afectado a mi forma de hablar. En cualquier caso, lo que comenta Schramm no tiene sentido. Hemos aludido al tema de la farsa y el absurdo, y aquí, nuevamente, nos las habemos con un caso de pérdida de contacto con la realidad, de alejamiento de todo lo que tiene que ver con la esfera de la razón y el espíritu; en definitiva, con el olvido de lo que cualquier persona inteligente hubiera podido afirmar sobre Hitler... Estos testimonios se pasan por alto y se nos obliga, sin embargo, a juzgar a Hitler a partir de lo que sostiene un necio del Estado Mayor. Es un escándalo absoluto. Y quien escribe esto es un profesor de Historia en la Universidad alemana e investigador reconocido en su disciplina.

Hasta el momento nos hemos referido al contexto general; atendamos ahora a los detalles. Como Schramm, empezaremos también nosotros por lo más secundario. «Partamos de los hechos» (p. 37), señala. ¿A cuáles se refiere? Alude a los mismos de los que hablaba Wücher en el reportaje citado al principio:

Hitler fascinaba a las personas mediante sus ojos brillantes, de un azul intenso, siempre ligeramente saltones y que muchos visitantes no podían resistir...

Hitler dominaba tanto sus ojos que podía imitar su bizquera cuando quería hacer gracia. Poseía también un oído agudísimo...

El cutis de Hitler podía describirse como un cutis de muchacha...

Su barba no era fuerte: se afeitaba él mismo y rara vez se cortaba (ibid.).

Nos da a conocer este tipo de cosas. Si siguiéramos por ese camino, podríamos investigar también si, por ejemplo, Hitler era capaz de mover las orejas o de meterse un dedo en la boca. Según Wücher y muchos otros, Schramm, llamando nuestra atención sobre estos detalles, busca engañar y restar importancia a lo sucedido. En mi opinión, no es así. Sea como fuere y antes de adivinar su

propósito, continuemos con el análisis crítico del texto. Es evidente que las cosas no encajan cuando comparamos las trivialidades que nos da a conocer en su introducción con la trascendencia de otros hechos. Parece como si Schramm sufriera un problema de distorsión de la relevancia y fuera incapaz de distinguir lo importante de lo que no lo es, así como de percibir correctamente la realidad. Y eso a pesar de que supone que, exponiendo claramente los hechos, contribuye decisivamente al esclarecimiento del enigma. Acerca de su profunda mirada azul, comenta: «Hitler fascinaba a las personas mediante sus ojos brillantes, de un azul intenso, siempre ligeramente saltones y que muchos visitantes no podían resistir» (ibid.). De nuevo, mezcla hechos e interpretaciones: «Hitler se daba cuenta de este efecto y solía mirar a las personas largo rato a los ojos; para eso bajaba los párpados solo muy lentamente» (ibid.). Si tuviéramos que decir la verdad, calificaríamos de bobo a quien mirara así. Acto seguido, Schramm nos informa del aura que irradiaba de la mirada del Führer y de su don para cautivar con ella a todo el que se le acercaba: «Hitler tenía efectivamente una capacidad desconcertante de 'conocimiento de las personas' en el aspecto de que inmediatamente se daba cuenta de si el individuo que estaba ante él podía ser ganado para su causa o si permanecía insensible al influjo que de él irradiaba» (p. 51). Ofrece algunos ejemplos:

De este fluido que irradiaba de Hitler difícilmente pueden formarse una idea los que han nacido después de su muerte. Con algunas personas fracasaba de una manera rotunda: un coronel me describió concretamente cómo él, que había ido con otros a presentar informes a Hitler, por la observación óptica a corta distancia sintió subir en él una repulsa creciente [probablemente, se trataba de un hombre decente, al que le indignaba que le miraran tanto]; fue revelador que Hitler los despidiera a él y a los demás rapidísimamente. El ejemplo contrario [por favor, tengan en cuenta siempre cómo se lleva a cabo la elección de los ejemplos] lo ofrece una propietaria de Pomerania de noble alcurnia y formación cristiana que detestaba a Hitler con todas las fibras de su corazón: se encontró con él por casualidad en el embarcadero de un balneario del Báltico [el lugar donde Hitler y las grandes propietarias podían encontrarse], fue rozada por un momento por su mirada y, como si hubiese sido alcanzada por un rayo, manifestó que tampoco ahora podía disculparlo, pero que desde luego era un gran hombre. [En conclusión:] Aquellos a quienes Hitler admitía en torno a él, habían sido «traspasados» de esa manera y convertidos por su mirada en dóciles partidarios (p. 52).

No hay que olvidar que estos son hechos históricos y, por tanto, no debemos dudar de su veracidad. Es una cuestión de interpretación. En verdad, de Hitler emanaba un profundo poder existencial (Existenzmacht). De hecho, en comparación con los demás, destacaba por el poder que dimanaba del centro de su persona. Su mirada provocaba reacciones de todo tipo, pero la índole de estas dependía de la idiosincrasia y la naturaleza de la persona que se acercaba a él. Una chica guapa, pero carente de inteligencia, o quienes eran muy jóvenes, caían rendidos a sus pies en cuanto ese «gran hombre» los miraba. Otros, más inteligentes, como el coronel de la cita, sentían repugnancia. Quienes eran nobles, espiritualmente hablando, no se dejaban impresionar, ni seducir, como tendremos ocasión de comprobar. De ahí que su poder no fuera objetivo, sino que operaba selectivamente, subyugando a unos y dejando indiferentes a otros. Las personas reaccionaban de modo diverso y la causa de ello tiene que ver con las diferentes fuentes de las que surge la autoridad —el poder, la razón y la revelación— a las que ya hemos hecho alusión.

Insistamos en ello: no se rendían frente a él quienes poseían una naturaleza más espiritual; sí quienes únicamente sintonizaban con el lenguaje del poder, por lo general personas de poca altura intelectual o colectivos muy concretos. Por ejemplo, sabemos que las primeras filas de sus mítines las ocupaban sus seguidoras incondicionales, una nutrida camarilla de mujeres que lo acompañaban dondequiera que fuera. Los miembros de las SS las denominaban «la brigada de las varices». Esa era la clase de personas que se sentían fascinadas y quedaban subyugadas por su profunda mirada azul. No hay más que leer los discursos pronunciados por la presidenta de la Organización de Mujeres Nacionalsocialistas, que, presa de un fervor casi sexual, elogiaba al hombre que Dios les había enviado. Sobre este tipo de personas su dominio era total.

Pero otras personas no se dejaban impresionar por él con tanta facilidad. Es el caso de Helmut Greiner, el hombre que precedió a Schramm como cronista oficial del Mando Supremo de la Wehrmacht, que desempeñó también el cargo de secretario ministerial y fue el encargado de redactar el diario oficial de 1939 a 19435. Greiner compartió con Hitler muchas sobremesas y hemos podido conocer quiénes compartían con él aquellos momentos gracias a sus apuntes.

Así, hemos sabido que normalmente cenaba con su «círculo más cercano», compuesto por no más de dieciséis personas. Los más asiduos eran los generales

Jodl y Keitel, el jefe de prensa del Reich, Dietrich, el líder del Reich, Bormann, el general Bodeschatz, y Wolff, jefe del escuadrón de las SS. Todos hombres extraordinarios y ejemplares, como puede suponerse.

Sobre ellos, escribe Greiner:

Las exposiciones [de Hitler], que siempre tenían algo de didáctico, producían con frecuencia un efecto desconcertante, ya que condensaba difíciles problemas de todos los campos del saber en simples hechos fundamentales que explicaba en el primer momento de manera muy clara. Esto, para los partidarios que creían en él —y el círculo de sus más íntimos allegados solo se componía de partidarios así—, era considerado como una característica peculiar de su genialidad [Schramm de vez en cuando habla de esta supuesta genialidad. Pero un análisis más detallado demostraría que todo eso]... no eran más que fórmulas demasiado primitivas para un autodidacta, muy inteligente sin duda, que no había meditado las cosas hasta el final y que las moldeaba como él mismo quería verlas [...]

Sus rápidos juicios [...] producían un efecto desagradable por su creciente tendencia a mostrarse como algo de valor absoluto. La presunción, a la que Hitler era muy propenso [...] fue aumentando con los años a medida que aumentaba su convicción en su propia y singular grandeza. En sus concepciones religiosas no se elevaba por encima de un banal racionalismo y un materialismo [...] [En relación con] sus ataques contra las Iglesias [...] resultaba repugnante la unanimidad aduladora y maligna con que su círculo de allegados acogía estos ataques desmesurados contra la Iglesia y el cristianismo. Pero se trataba de un círculo que aprovechaba cualquier motivo para desplegar la peor de las adulaciones6.

No debemos pasar por alto que sus aduladores eran mariscales de campo y generales: plebe, en resumen, completamente abyecta.

El general Jodl me dijo una vez, después de una cena en la que Hitler había remedado de manera muy penetrante y cómica a tipos campesinos de la alta Baviera, que el Führer, si no se hubiese sentido llamado a la carrera de estadista

y de estratega, habría sido seguramente el mejor actor alemán. Los partidarios de Hitler no escatimaban los superlativos de esta índole7.

Por fortuna, no solo tenemos a nuestra disposición el juicio de Schramm, sino también este, el de Greiner, que era una persona formada y culta. Sobre el aura de Hitler, Greiner señala, en una obra publicada antes que la del académico alemán, todo lo contrario que lo que afirma este último8. Eso quiere decir que, al menos en este extremo, Schramm se limita a dar su opinión y lo hace de un modo completamente imparcial.

Dicho de otro modo: Greiner confirma lo que estamos diciendo, esto es, que Hitler ejercía su influencia sobre determinada clase de personas. Y explica que únicamente gozaban del privilegio de pasar a formar parte de su círculo más próximo quienes se hubieran rendido previamente a su poder. Si no, el acceso a su persona estaba vedado. Si uno no quedaba de inmediato subyugado ante su presencia, no volvía a verlo nunca más. Volveremos a estas cuestiones con posterioridad, ya que permiten entender por qué Hitler decidió rodearse siempre de personas cuestionables desde un punto de vista moral, una circunstancia, por cierto, que ni a él mismo le pasó desapercibida.

Sobre este asunto, Schramm ofrece más datos en una nota a pie de página:

Al final de la guerra se desarrolló en torno a Hitler una atmósfera que un viejo oficial, que le era hostil y que pertenecía al Estado Mayor General donde tenía asignada la misión de exponerle la situación a Hitler, recordaba poco después de la catástrofe: «Uno estaba —y, como pude comprobar por conversaciones con otros, era una cosa que no me pasaba a mí solo— no únicamente con el ánimo oprimido por aquel fluido de servilismo, de nerviosidad y de mentira, sino que se experimentaba incluso un malestar físico. Nada había auténtico, excepto el miedo; un miedo representado con todos sus matices: desde el temor a suscitar el desagrado del Führer y a enfadarlo con alguna expresión no meditada, hasta el puro temor a perder la vida en la espera del final inminente del drama. Forzosamente se conservaban aún las formas exteriores de la vida; pero aun estas desaparecieron a mediados de abril»9.

Es evidente que Schramm se muestra imparcial. Incluso cuando no sabe muy bien cómo manejar la información de la que dispone, tiene a bien dársela a conocer al lector para que sea él quien saque sus propias conclusiones. No obstante, el análisis que ofrece está condicionado por la selección previa del material. A este respecto, no hay que olvidar que sus fuentes principales son los testimonios de un coronel indignado, los de un oficial del Estado Mayor descontento, etc., y no los de hombres de valía o reconocido prestigio. Para descubrir hasta qué punto esto es relevante, relataré una anécdota que refleja cómo Hitler reaccionaba ante personas de indudable valía. El episodio se encuentra recogido en los diarios que Thomas Mann escribió en 1933, publicados bajo el título Leiden an Deutschland [Pesar por Alemania] en la última edición que ha aparecido de sus obras. Narra lo que Wasserman, el novelista, le contó sobre el encuentro entre Hitler y Max Planck:

[Planck] fue a ver a Hitler para quejarse de las medidas antisemitas y protestar por el despido de profesores judíos. Pero llegó a casa totalmente destrozado [¡el aura!] después de haber tenido que aguantar una respuesta de cuarenta y cinco minutos por parte de Hitler. Era como estar escuchando a una vieja campesina chismorreando sobre matemáticas, un discurso de nivel básico lanzado por una persona de escasa cultura y con ideas fijas. El científico no había oído hablar a nadie de esa manera en toda su vida.

Dos universos distintos entran en contacto debido a la llegada demagógica y estúpida al poder de uno de ellos: el conocimiento, la erudición y el pensamiento riguroso escucha el sermón que aquel escupe con arrogancia, inclina la cabeza y se marcha10.

Se puede decir que en este incidente se refleja la tragedia del carácter alemán. Porque, cuando la plebe alcanza el poder, la cultura inexorablemente perece. En esos casos, lo único que cabe hacer es inclinar la cabeza y marcharse.

15. Hitler y el cristianismo

Para concluir este capítulo, diremos brevemente algo sobre la relación de Hitler con el cristianismo, un tema sobre el que se ha escrito mucho, incluyendo a Schramm, y sobre el que se han dicho auténticas barbaridades. Según el autor de «Anatomía de un dictador», «en la ideología de Hitler no quedaba espacio para considerar a Jesús como Salvador»11. Y es evidente: no puede haber lugar para Cristo en ninguna ideología, puesto que Cristo no es una idea, sino una realidad. Aunque seguramente Schramm, a pesar de ser cristiano practicante, no es consciente de esa diferencia y, por ello, acude a la declaración de una rica propietaria pomerana para saber cuál era la concepción religiosa de Hitler y lo que pensaba del cristianismo.

Según el propio Hitler:

Una de nuestras mayores misiones consiste en poner en guardia a nuestras generaciones venideras ante un destino político análogo al de los alemanes desde 1918 hasta 1933, y por tanto, en inculcar en ellas la conciencia de la vigilancia ante el peligro judío. Por este único motivo, deben mantenerse definitivamente las representaciones de la Pasión en Oberammergau.

Porque apenas si puede verse en ninguna otra parte de una manera tan plástica el peligro judío en el ejemplo del antiguo imperio mundial romano en la representación de Poncio Pilato en dicha obra, donde aparece como un romano tan superior en raza e inteligencia, que produce el efecto de estar igual que una roca en medio de la gentuza y de la muchedumbre judías. En el reconocimiento de la importancia colosal de estas representaciones para el aleccionamiento de todas las generaciones venideras, [Hitler] es un completo cristiano12.

Se trata de afirmaciones cuyo sentido, nuevamente, no es fácil de captar. ¿Se extasiaba Hitler ante la Pasión de Oberammergau porque pensaba que Poncio Pilato era cristiano o porque consideraba que Cristo era nacionalsocialista? ¿Estaba dispuesto a convertirse al cristianismo con tal de concitar mayor enemistad contra los judíos? A ninguna de estas preguntas podemos responder con certeza.

Hemos titulado estas reflexiones Hitler y los alemanes, pero hasta el momento hemos abordado la primera parte, la relativa a Hitler. Con respecto a la cuestión

de los alemanes, nos hemos limitado a traer a colación algunos fragmentos de La tercera noche de Walpurgis. A ella pertenece también este último pasaje:

¿Qué ha de ser de Oberammergau [...]? Allí se originó un trágico conflicto entre el turismo y una mejor convicción. Dueños de habitaciones de alquiler que se disfrazan de apóstoles se han convertido, según dicen, en nacionalsocialistas, y les atormenta la conciencia el hecho de tener que representar a personajes judíos. Siendo así, se habían dejado crecer las largas barbas y los tirabuzones que necesitan para representar los misterios de la Pasión, a fin de librarse de la penosa sensación de fingimiento. ¿Qué ocurre? Vienen compatriotas del norte, miran la representación y les arrancan la barba verdadera en la falsa creencia de que es verdadera. Por esa viva participación en la Pasión que representar tuvieron que reconocer que esta había dejado de serlo, por lo que propusieron reducir el tamaño de las barbas a un mínimo y en lugar de la Pasión de Jesucristo, «representar la vida de Hitler», algo que, sin embargo, fue rechazado, «pues se consideró que ese tema no atraería a los extranjeros».

Finalmente se convino en seguir la socorrida vía del compromiso y conservar la representación en su antigua forma añadiéndole como un único nuevo elemento la reiterada entonación de la canción de Horst Wessel. En cuanto a los actores, se dispuso que «solo podía hacer de Cristo un hombre rubio de ojos azules con cruces gamadas en la túnica», y que sus fieles apóstoles tenían que ser del tipo germánico-ario, en tanto que el tipo de Judas había que darlo «con pronunciadas características judías». Una reforma a cuyo empeño se sometió el ministro de Propaganda sacrificándose a sí mismo13.

Estas dos citas —la de Hitler sobre la Pasión de Oberammergau y la de Kraus que recoge las críticas sobre la obra aparecidas en los periódicos de la época— nos permiten conocer y comprender la actitud de Hitler hacia el cristianismo mucho mejor que todos esos grandilocuentes sermones que todos hemos tenido alguna vez la ocasión de escuchar.

[CUARTA CONFERENCIA]

[Recapitulación]

En el apartado precedente, concluimos el análisis de las ideas introductorias y aclaramos todo lo que era indispensable para abordar la cuestión de Hitler y los alemanes. Nos referimos, en concreto, a «Anatomía de un dictador», la obra de Schramm, aparecida tiempo después como prólogo a Las conversaciones de sobremesa de Hitler. Tratamos, asimismo, de explicar las consecuencias que acarreaba la pérdida de la realidad en el ámbito del lenguaje y estudiamos el fenómeno del analfabetismo.

Según vimos, Schramm no lograba su propósito porque su texto no permite que el lector se haga una idea precisa de lo que supuso Hitler y el nazismo. Según Schramm, no contábamos con los recursos morales necesarios para enfrentarnos a una personalidad como la del Führer. De ahí que, haciendo nuestra una expresión de los miembros del Estado Mayor, habláramos del «enigma de Hitler». Para hacerse una idea de lo que estamos comentando, conviene leer la Introducción; de ese modo, se entenderá muy bien por qué Hitler era tan enigmático y el motivo por el que, entre otros, el almirante Raeder lo afirmaba. El propio Hitler les había comentado que únicamente compartiría con ellos la información que precisaran para el cumplimiento de sus funciones y nada más. Ahora bien, si no daba más datos ni comentaba sus planes era, sencillamente, porque ni él mismo los sabía.

Para quienes lo rodeaban, pues, Hitler aparecía envuelto en secreto. Ahora bien, ¿no somos todos hasta cierto punto enigmáticos? Estoy seguro de que yo mismo me hubiera negado a revelar mis pensamientos a un individuo como Raeder, salvo que fuera estrictamente necesario. Schramm, por otro lado, pasa por alto un detalle digno de mención: pueden existir razones institucionales que exijan no revelar, ni siquiera a los miembros del Estado Mayor o del Almirantazgo, determinada información. A todo ello se añade otro elemento que tener en cuenta: ya cerca de su fin, Hitler determinó que nadie le asesora en lo referido a estrategia militar, asumiendo él en exclusiva la responsabilidad de todas las decisiones con el fin de que los seis o siete generales y almirantes que conformaban el Estado Mayor pudieran cuestionarlas o ponerlas en duda. Asimismo, optó por despachar separadamente con los distintos miembros de la cúpula militar para que nadie conociera cuáles eran sus planes. Schramm no habla de estos pormenores, pero son los que explican el enigma y ponen de

manifiesto que constituía una estrategia eficacísima, en términos institucionales, para la consolidación de la dictadura. Como Schramm no profundiza en el propósito que estaba detrás de esta forma de actuar, considera el misterio bajo la luz del lugar común pequeñoburgués.

Al final del capítulo precedente aludimos a la cuestión religiosa. Ofrecimos una visión distinta de la de Schramm, porque lo que este afirma en su obra es un sinsentido. En este caso, como en otros, no interesa descubrir si Hitler tenía aptitudes para la filosofía, si contaba con formación literaria o musical o si poseía conocimientos sobre danza y teatro. No nos sirve de nada partir de todos esos lugares comunes. Después de saber cuál era la opinión de Hitler sobre la Pasión de Oberammergau, así como los comentarios de los lugareños, necesitamos ahondar más en la concepción religiosa de Hitler. Es lo que haremos a continuación.

16. Opiniones de Hitler sobre la religión

Desde un punto de vista religioso, Hitler suscribía un monismo bastante elemental, muy parecido, por ejemplo, al expuesto por E. Haeckel en su obra Los enigmas del universo, un ensayo escrito en el periodo de transición entre el siglo XIX y el XX. Pero para aclarar el asunto, recurramos al testimonio de propio Hitler, tal y como se recoge en unas declaraciones que realizó en los últimos años de su vida, en torno a 1944, dadas a conocer en la edición inglesa de Las conversaciones de sobremesa14, pero que no aparecen en otras versiones de la obra.

Por aquella época, Hitler explicaba:

El dogma del cristianismo queda anticuado al lado del avance de la ciencia... Gradualmente los mitos se destruyen. Todo lo que queda es probar que en la Naturaleza no existen fronteras entre lo orgánico y lo inorgánico [de modo que todo se reduce a lo material]. Cuando la comprensión del Universo [entendido como resultado de un proceso material] exista en todas partes, cuando la mayoría de los hombres sepan que las estrellas no son fuentes de luz, sino mundos, quizá

mundos habitados como el nuestro, entonces la doctrina cristiana se convencerá de lo absurdo de sus creencias [se refiere a la doctrina cristiana del Génesis, de cuyo relato hace una interpretación literal]... El hombre que vive en comunión con la Naturaleza, necesariamente se encuentra en oposición con las Iglesias, y por esto están destinadas a la ruina, ya que la ciencia será la que triunfe15.

Bullock, que es quien da a conocer estas declaraciones, señala que en ellas Hitler emplea la forma de hablar propia de la cosmovisión científica del siglo XIX, en un momento en el que se estaba convencido de que la ciencia iba a acabar para siempre con toda superstición religiosa. Por esta razón, no debe extrañarnos que hubiera proyectado levantar en Linz un enorme observatorio y construir un planetario, destinados a convertirse, según los planes de reconstrucción, en el centro del nuevo diseño arquitectónico de la que Hitler consideraba su ciudad natal. Él mismo explicó cómo surgió la idea, los detalles del proyecto y su significado:

Miles de excursionistas se dirigirán allí todos los domingos y tendrán acceso a la inmensidad de nuestro Universo. En el frontispicio estará el siguiente rótulo: «Los cielos proclaman la gloria de lo eterno». Será nuestra manera de espiritualizar al hombre religiosamente, de enseñarle humildad, pero sin sacerdotes. Para Ptolomeo, la Tierra era el centro del Universo. Eso cambió con Copérnico. Hoy sabemos que nuestro sistema solar es solamente un sistema entre muchos otros. ¿Qué otra cosa mejor podríamos hacer sino permitir que mucha gente esté al tanto de estas maravillas?... Poned un telescopio en una ciudad y muchas supersticiones serán destruidas16.

Se trata de una actitud que recuerda mucho a la de Kruschev, quien, tras el lanzamiento del Sputnik, se refirió al profundo sentido metafísico que tenía la hazaña espacial rusa. En efecto, puesto que los astronautas no habían encontrado a Dios en su viaje por el espacio, ni ningún paraíso celestial, el cristianismo debía ser falso. Esto refleja el nivel intelectual de determinados líderes políticos.

Pero Hitler, Kruschev o Stalin no son los únicos que piensan así. También lo hacen ciertos profesores de la Universidad alemana. Al hilo del comentario de

Hitler sobre el planetario y su convicción de que iba a reemplazar a la Iglesia, citaré un fragmento muy similar de Los enigmas del universo, en el que Haeckel explica la misión de su Iglesia monista17. Como el positivismo en opinión de Comte, el monismo era para este pensador la nueva religión que sustituiría definitivamente a la fe cristiana.

Los oficios divinos del domingo, que siempre, por su categoría de día primitivamente consagrado al reposo y al recreo, ha venido después de seis días de trabajo, experimentarán un gran perfeccionamiento en la Iglesia monista. En lugar de la fe mística en los milagros sobrenaturales, se pondrá a contribución la ciencia luminosa de las verdaderas maravillas de la naturaleza. [Parece que está hablando Hitler]. Las Iglesias, consideradas hasta ahora como lugar de devoción, no se adornarán con imágenes de santos y crucifijos, sino con representaciones artísticas sacadas del inagotable tesoro de belleza que nos ofrecen la vida del hombre y la naturaleza toda. Entre las elevadas columnas de las naves góticas [de las que él obviamente intentará adueñarse], rodeadas de bejucos, las palmeras esbeltas y los helechos arborescentes, los graciosos plátanos y los bambúes nos recordarán la fuerza creadora de los trópicos. En vastos acuarios, debajo de las ventanas, graciosas medusas y sifonóforos, corales y asterias mostrarán las formas artísticas de la vida en el mar. En el sitio ocupado por el altar mayor se colocará una urania que hará ver en los movimientos de los cuerpos celestes la omnipotencia de la ley de la substancia18.

Son palabras muy parecidas a las empleadas por Hitler al hablar del planetario y de su frontispicio. Insistimos: no se trata de disparates exclusivos del nacionalsocialismo, sino propios de la pequeña burguesía alemana y que se reflejan en la vida y obra de individuos como Haeckel o Hitler, pero también en muchos otros fenómenos. De ellos asimismo se hacen eco los diarios de Thomas Mann: en uno de los pasajes, el escritor describe la arrogancia mostrada por Hitler en un discurso en el que aborda el tema de la cultura.

Absolutamente asombroso. Que este hombre, un plebeyo, y exponente de la pequeña burguesía, de escasa cultura, se atreve a filosofar, es realmente un

fenómeno curioso. Confío en que el adjetivo «curioso» conlleve y exprese toda la risa y toda mi aversión, así como todo el disgusto que me causa esta estúpida imprudencia sin precedentes.

En esta ocasión, sin embargo, Mann se equivoca porque los adjetivos que emplea no disponen de la suficiente fuerza expresiva para que nos podamos hacer una idea correcta de lo sucedido. Es necesario utilizar otros más firmes y descarnados; de lo contrario, corremos el riesgo de que no se entienda bien lo que queremos decir.

No hay duda de que, a diferencia de Göring o Röhm, Hitler está muy preocupado por la «cultura alemana». Las ideas, mal relacionadas incluso, se repiten constantemente, con extraños errores y en un mal alemán, y son las propias de un estudiante con dificultades. Podrían llegar a conmover si no evidenciaran esa horrible falta de modestia. Nunca antes los poderosos, los que hacen y deshacen los asuntos del mundo y mueven sus hilos, pretendieron erigirse y actuar como maestros del pueblo, o de toda la humanidad. Ni Napoleón ni Bismarck. Se encargaron de crear un orden, un sustrato, coherente con su visión del mundo, sobre el cual podían o no florecer la vida espiritual, las artes y las ciencias. Apoyaban públicamente o valoraban oficialmente lo que les parecía útil, reprimiendo violentamente lo que se oponía a sus objetivos. Pero nunca impusieron una teoría de la cultura, ni un programa cultural para la nación ofreciendo conferencias desde una tribuna, aunque su capacidad espiritual les hubiera permitido hacerlo mucho mejor que a este pobre chico... [Y agrega:] Si uno recuerda con qué modesta deferencia el sindicalista Ebert19 se refirió y trató todo lo que tenía que ver con la cultura, nos daremos cuenta de la horrible senda que ha tomado desde entonces la democracia: nos dirigimos hacia el gobierno de la plebe20.

Sin duda, Mann tiene toda la razón al aludir a la predisposición del Gobierno y al riesgo de que este pueda convertirse en una auténtica banda de ladrones. Pero no es posible comprender a Hitler comparándolo con Napoleón o Bismarck. Hay que contemplarlo bajo otra luz y estudiarlo en el contexto del monismo alemán,

el credo propio de la pequeña burguesía de la época. Haeckel, comentando la formación de quienes acudían a estudiar en la Facultad de Derecho, sostiene —es posible que quien haya estudiado Derecho se sonroje— que debían de recibir una enseñanza «más formal que real»21, una diferencia a todas luces absurda.

Nuestros juristas estudian superficialmente lo que es objeto primordial de su misión: es decir, el organismo humano y la función más importante contenida en él, el alma [téngase en cuenta que aquí aparece la misma metafísica cuestionable que aparece en Hitler] [...] La mayor parte de los que estudian jurisprudencia no piensan un solo instante en antropología, en psicología y en embriología, ciencias que constituyen las bases previas para formarse un concepto exacto de la naturaleza humana [...] [de modo que] están desprovistos del conocimiento detenido de la naturaleza humana, conocimiento que solo se obtiene mediante el estudio de la antropología comparada y la psicología monista; hombres que no pueden penetrar el alcance de las relaciones sociales, cuyos modelos nos ofrecen la zoología y la embriología comparadas, la teoría celular y el estudio de los protistas22.

Es decir, para poder comprender con precisión qué es y cómo funciona un organismo, un estudiante de Derecho debe estudiar lo que son las células, los protistas, así como otros conceptos biológicos. Al ser las funciones del alma meras funciones corporales, ¿de qué otro modo se podría impartir justicia si no es contando con un profundo conocimiento de esas funciones que antes, erróneamente, pensábamos que realizaba el alma?

En otra parte de Los enigmas del universo se añade un comentario relacionado con lo indicado por Thomas Mann en sus diarios. Hubo muchos que ya en vida de Haeckel discutieron y criticaron sus tesis. La situación con Hitler fue distinta, pues nadie se atrevía a llevarle la contraria. Por otro lado, hoy día disfrutamos de un nivel cultural tan ínfimo que resulta complicado refutar muchas de las tesis de Schramm. En su obra, Haeckel menciona los reproches de un lector, con toda probabilidad un pastor piadoso, según el cual «Ernst Haeckel conoce el cristianismo tan bien como un asno los algoritmos»23. Ante ello, el propio Haeckel señala:

Esta opinión, tan a menudo emitida, [que conoce el cristianismo tan bien como un asno la ciencia de los algoritmos] es un craso error. [A continuación aduce una serie de hechos para mostrar que, como indica, esa suposición constituye un craso error]. A causa de mi educación piadosa, pues demostré celo y ardor intensos en la clase de religión, aprendí a conocer esta y, a los veintiún años, defendí calurosamente las doctrinas cristianas contra mis futuros compañeros de armas en librepensamiento; no obstante, el estudio de la anatomía y de la fisiología humana, su comparación con las de los demás vertebrados, quebrantaron profundamente mi fe. Presa de combates interiores muy dolorosos [la cursiva es de Haeckel], la abandoné enteramente después de estudiar y ejercer la medicina24.

Seguidamente, revela los fundamentos de su concepción teológica:

Es innegable que, en calidad de zoólogo, estoy autorizado a introducir las más opuestas concepciones teológicas del mundo en el campo de mi crítica filosófica, desde el momento [lo que se indica no tiene sentido alguno] que considero toda la antropología como una parte de la zoología y que, por consiguiente, no puedo excluir de ella a la psicología25.

Esta última afirmación no tiene desperdicio: en ella se refleja uno de los lugares comunes más empleados por los profesores alemanes de ideología liberal, con el que nos topamos una y otra vez, incluso en las más diversas circunstancias, hasta en el ámbito de la historia. Se cree que la antropología es una «parte de la zoología»; ahora bien, se supone que esta afirmación es verdad no porque se corresponda con la realidad, sino porque lo dice Haeckel. De nuevo surge aquí el fenómeno de la segunda realidad. El individuo vive en una realidad paralela, imaginaria, que reemplaza a la auténtica. De hecho, es la realidad inventada, ficticia, la que hace posible y fundamenta ese conjunto de afirmaciones acerca de la religión, ya que lo importante no es si pienso o expreso ideas sin sentido, sino que se atribuye verdad a lo que sea coherente con ellas. He aquí el fundamento del credo de la pequeña burguesía alemana. Con respecto a otras

frases del texto, lo único que cabe decir es que, en cierto modo, la Iglesia y el cristianismo en Alemania han recibido su merecido. «Es innegable que, en calidad de zoólogo, estoy autorizado a introducir las más opuestas concepciones teológicas del mundo en el campo de mi crítica filosófica...», dice Haeckel. Tienen, pues, lo que merecen; es suya la culpa por no haber respetado el cristianismo y por haberlo convertido en una cosmovisión, sin respetar lo que verdaderamente es: fe.

17. Hitler y las mujeres

Otro de los temas que aborda por extenso Schramm es el de la relación de Hitler con las mujeres. Muchos creen que no es posible entender su figura sin antes estudiar su vida sexual. Y es verdad que, desde un punto de vista metodológico, cabe descubrir conexiones causales entre la sexualidad y la vida espiritual. Pero sucede lo mismo a la inversa: es posible, y mucho más interesante, comprender el comportamiento sexual partiendo de la estructura espiritual.

Prestemos atención a la opinión de Hitler sobre las mujeres, pero, en lugar de referirnos a lo que señala Schramm, veamos lo que cuenta el propio Führer:

El mundo del hombre es grande, comparado con el de la mujer. El hombre pertenece a su deber y solo de vez en cuando concede un pensamiento a las mujeres.

El mundo de la mujer es el hombre. Solo de vez en cuando piensa en otra cosa. Esa es una gran diferencia.

La mujer sabe amar mucho más profundamente que el hombre. En cuestión de inteligencia, una mujer no descuella en absoluto. Comparada con las mujeres de formación intelectual, mi madre era por completo una poquita cosa. Vivió para su marido y sus hijos. En la sociedad de nuestras mujeres cultas habría pasado malos ratos, pero: ¡le ha regalado al pueblo alemán un gran hijo![26].

Ahora se comprende mejor por qué Hitler mostró siempre tanta cautela en su trato con las mujeres. Continuemos con sus opiniones: «No es permisible que a una mujer se la obligue a la confesión de cosas íntimas. Yo he suprimido eso. En general no puedo aguantar la fisgonería»27. Esto último es tan absurdo que Schramm no tiene más remedio que incluir una aclaración en una nota a pie de página: «Lo nuevo [como puede verse, se trata de una afirmación muy neutral y objetiva] fue que para la autorización de casamiento con extranjeras cuya ascendencia aria no estuviese aclarada, se exigieran fotocopias de los documentos adecuados»28.

No se puede decir que fuera muy precavido. Pero ¿por qué Schramm se ve en la obligación de realizar esta puntualización?

Muchas de las fórmulas por él propuestas tenían algo de prosaico y muchas podían ser aceptadas incluso por aquellos que en todo lo demás no querían saber nada de él29.

Hay que reconocer que Hitler siempre se comportó de una manera amable y correcta con las mujeres; si echaba pestes contra el amancebamiento de otras épocas, podía hacerlo con la conciencia bien limpia30.

A pesar de que más adelante aludiremos a este tema, apuntaremos el obstáculo al que se enfrenta Schramm a este respecto. Es historiador y sin duda está al tanto de lo que se dice acerca de la nociva influencia que han ejercido el amor y los amantes en la historia. Por eso, como no sabemos con certeza nada acerca de la vida amorosa de Hitler, concluye que es mejor pasar por alto la cuestión. De lo que no parece haberse percatado Schramm es de que, aunque, por razones obvias, las mujeres del Barroco no pudieron ejercer ninguna influencia sobre él, sí pudo tenerla la relación que mantuvo con sus coetáneas. No está de más, por esta causa, dar a conocer un texto en el que Karl Kraus revela el trato que el nacionalsocialismo dispensaba a las mujeres. Procede también de La tercera noche de Walpurgis y comienza con una cita de un periódico en la que el «guardián de la raza» enseña a su «ganado» cómo proceder en asuntos raciales: «Exigimos que el ario tome a toda costa a una muchacha virgen por esposa».

Kraus comenta:

Pero en lugar de abofetear a quien lo exige, el ario —propenso a la esclavitud hasta en ese aspecto— acepta la prohibición que le veta codiciar el «tipo mediterráneo», «con la cabeza de negro característica, cuerpo delgado, así como pechos elipsoidales».

Y en lugar de recibir otra bofetada por mal uso del alemán, el guardián de la raza «tiene que comprobar con asombro que sigue habiendo muchachas alemanas que no se avergüenzan de mostrarse en público acompañadas de judíos».

De ahí que como «damas» no solo tenga que ponerlas entre irónicas comillas, sino en el periódico, con nombre y dirección; asimismo se efectúa una «colocación forzada mediante las SA y las SS». No deberán «asombrarse si un día reciben una paliza».

Mas ¿a quién habría de asombrar algo aún? En todas partes se culpa al otro y justamente quien la merece, propina la paliza. En la satrapía de aquel Streicher [a la sazón, el Gauleiter o líder de la parte francófona], de cuyo cerebro surgió la idea de un boicot más extenso, fueron abiertos nuevos horizontes, y a una muchacha con la cabeza pelada al rape la condujeron seis hombres uniformados a través del local para que el público le escupiera. Un individuo que había presenciado el hecho el domingo 13 de agosto [de 1933], lo relató, y el Times informa, además, que se le había colgado al cuello un letrero en el que se fijaron las trenzas que le habían sido cortadas y donde podía leerse: «Me he ofrecido a un judío».

Miembros del destacamento de asalto la rodeaban constantemente sobre el podio del café cantante y dirigiéndose a la sala, vociferaban el texto empleando improperios. La muchacha, «esbelta, frágil y, a pesar de su cabeza rapada, excepcionalmente hermosa», había sido conducida a lo largo de la hilera de los hoteles internacionales que se levantan en el perímetro de la estación de ferrocarriles.

«Tropezó varias veces, pero era puesta en pie de nuevo por los hombres de las SA que la escoltaban, y que en ocasiones la elevaban en lo alto para que los más

alejados también pudieran verla: era en esos momentos cuando el populacho le gritaba y le hacía burlas invitándola en broma a pronunciar un discurso».

Tanto el hijo como la hija del enviado norteamericano en Berlín lo habían presenciado; Europa lo había escuchado. Nunca antes se ha experimentado algo similar en una pesadilla. Días después se dio la noticia de que la muchacha había enloquecido. Si toda venganza de una humanidad deshonrada hubiese quedado paralizada ante la mirada del espectro sanguinario que la asedia, un día hubiera ardido en ese crimen y en ese destino31.

Es un ejemplo entre miles; para saber más, es recomendable leer esta parte de la obra de Kraus, así como los reportajes, mucho más obscenos, publicados por Der Stürmer32, a los que alude el texto. De esta manera trata el hombre alemán y, concretamente, Hitler, a las mujeres. Y, tal y como están las cosas, no debería extrañarnos que se concediera la Cruz al Mérito Federal a hombres así, de seguir con vida. Es indudable que Hitler estaba al tanto de todo. Hemos sabido, por ejemplo, que encontraba graciosos estos incidentes y que no podía dejar de reír cuando Goebbels se los relataba.

A pesar de ello, Schramm guarda silencio por discreción. Surge de nuevo ese extraño fenómeno al que no tenemos más remedio que volver a hacer referencia: la pérdida de contacto con la realidad. Es verdad que no tienen ninguna importancia para nosotros los comentarios jocosos que realizaba Hitler, por ejemplo, en una conversación privada; tampoco lo que hiciera o pudiera dejar de hacer con una chica atractiva, ni asuntos de ese estilo. Pero, por paradójico que pueda parecernos, es sobre esta clase de cosas sobre las que nos informa Schramm, dejando de lado, por el contrario, lo que sí posee relevancia. Dicho de otro modo: ofrece datos completamente intrascendentes, mientras que silencia, no sabemos si voluntaria o involuntariamente, todo lo que tiene que ver con ese sistema totalitario que alcanzaba hasta a la vida sexual. Es como si careciera de sensibilidad y no tuviera capacidad para detectar lo que guarda relación con la concepción totalitaria de Hitler, con un totalitarismo que, a decir verdad, penetraba hasta lo más íntimo. En contra de lo escrito por Kraus, según Schramm:

Hitler mismo describió varias veces a sus comensales lo intensamente que reaccionaba como espectador ante la visión de mujeres hermosas. Antes de la guerra significaba para él un placer y una distensión tener en el té, como interlocutora, a una bonita muchacha o, en sus recepciones, encadenar a damas elegantes con su conversación: cuando se dejaba guiar por sus ojos, su resentimiento contra la nobleza y la burguesía se esfumaban como por ensalmo33.

A pesar de que el contraste entre Schramm y Kraus es casi obsceno, hace posible que tomemos conciencia de la posición y postura del primero.

18. Hitler y su círculo más cercano

No obstante, no se puede decir que la relación de Hitler con las mujeres fuera muy distinta de la que mantenía con el resto de personas. Por este motivo, para saber cómo se relacionaba con las mujeres, podemos partir del trato que, según Schramm, dispensaba en general a sus colaboradores. «Se podría suponer que un hombre en la posición de Hitler debería esforzarse por que lo rodearan colaboradores especialmente inteligentes, experimentados y de carácter intachable»34. Esta afirmación es falsa, pues nadie en su sano juicio puede suponer lo que a continuación se dice. Pero, antes de continuar, precisemos quiénes eran aquellos que se encontraban más próximos a Hitler y por qué eran esos y no otros.

Sin embargo, Hitler, para poner solo algunos ejemplos, hizo de un Martin Bromann su más íntimo hombre político de confianza, de un Schaub hizo su ayudante jefe, y de un Morell su médico de cabecera, y admitía a hombres como Heinrich Hoffmann, Hermann Esser y Adolf Wagner como huéspedes constantes y recibidos con gusto en su círculo privado, hombres todos estos que el pueblo alemán, por lo que sabía de ellos, hubiese preferido no ver en la cercanía de su Führer (ibid.).

Según la cita, la culpa no era de Hitler, sino de quienes se encontraban a su alrededor. El propio Hasselbach, que fue durante una época médico personal del Führer, comentaba: «Bastante a menudo aludió Hitler, lleno de orgullo y suficiencia, a la Garde de sus dirigentes del Reich y de las provincias, indicando que las cualidades de carácter y las sobresalientes facultades de ellos apenas podían tener parangón en la historia» (ibid.). A continuación, Hasselbach se muestra sorprendido por esta afirmación, a pesar de que no había nadie en mejor situación que él para comprobarlo: «Si se pregunta uno cómo eran posibles estas equivocaciones y errores de juicio, apenas se puede hallar una respuesta satisfactoria» (ibid.).

Él mismo ofrece varias respuestas, aunque contradictorias. Indica, así, que: 1) Hitler sabía que quienes lo rodeaban no eran personas muy recomendables; 2) pero estaba obsesionado con la lealtad y disfrutaba mucho del ambiente de camaradería y fraternidad formado a su alrededor. Por ejemplo, se disgustó mucho cuando se enteró de que Mussolini había decidido cesar a sus ministros. 3) Era una persona de hábitos fijos y no los cambiaba fácilmente; le costaba mucho, además, alejarse de la compañía de las personas a las que se había acostumbrado. 4) Dicho lo cual, no hay duda de que, si hubiera sido consciente de la ineptitud de quienes lo rodeaban, tan evidente para nosotros hoy, se habría distanciado inmediatamente de ellos. Hay, pues, una contradicción —también hablaremos más adelante de las contradicciones—: por un lado, se indica que Hitler sabía que quienes lo rodeaban no eran los mejores, pero, por otro, se especifica que no era consciente de su incompetencia. 5) En conclusión, Hitler carecía de la capacidad que frecuentemente se le atribuye: la de conocer profundamente la naturaleza humana. 6) «Hitler sabía disimular un conocimiento acertado que le resultaba incómodo para poder justificarse de esta forma a sí mismo respecto a personas que le parecían útiles y abnegadas»35.

Esta es la clave. Aunque profundizaremos sobre ello con más detenimiento luego, cuando discutamos el final de Hitler, conviene aludir otra vez al problema de la primera y la segunda realidad. Podemos decir que, aunque Hitler era plenamente consciente de la clase de personas con las que se codeaba, desde la perspectiva de la segunda realidad no se percataba de ello y se negaba a reconocerlo.

De lo señalado por Hasselbach cabe deducir, además, que tampoco tuvo muchas

más opciones a la hora de elegir quiénes integraban su círculo más cercano. ¡Y se supone que esta es, a fin de cuentas, la razón que explica todo! Al parecer, Hitler no gozó de libertad a la hora de designar a sus generales, como Jodl, Keitel, etc. No es cierto; la verdad es que no soportaba tener a su lado personas inteligentes, nobles y honradas. No toleraba cerca a nadie así, lo cual nos remite de nuevo a su relación con las mujeres. Se ha comentado mucho su atracción por las mujeres bellas y lo mucho que le agradaba conversar con ellas, así como la fascinación que estas sentían por él. Más allá de todo ello, sin embargo, lo que nos hemos de preguntar es por qué no quiso que ninguna mujer pasara a formar parte de su círculo, del mismo modo que se negó a admitir en él a individuos inteligentes o capaces de llevarle la contraria.

A la hora de responder a estas preguntas, no estamos lamentablemente en mejores circunstancias que para contestar a otras, puesto que en este caso la única información de la que disponemos, más allá de las revelaciones excepcionales de algunos diplomáticos que lo trataron en persona, procede de su propio círculo; testimonios, por tanto, que son poco fiables porque su origen es, al fin y al cabo, Hitler mismo. Estas son las fuentes que Schramm tiene en cuenta, sin reparar en la influencia de Hitler en ellas y en su falta de credibilidad. Y esto se puede decir tanto en el caso de la relación con las mujeres como en la que mantuvo con hombres, aunque el trato de Hitler con las primeras fuera infrecuente.

Por lo que sabemos, únicamente mantuvo dos relaciones prolongadas. La primera, con su joven y detestable sobrina36, que a los diecisiete años se entregó completamente a su servicio, pero que terminó suicidándose. No se ha logrado saber por qué decidió acabar con su vida, así que no podemos asegurar que en esa decisión tuviera algo que ver Hitler u otro hombre. La segunda relación larga fue con Eva Braun, una chica guapa, pero poco inteligente. Para Hitler, Eva era solo una mujer con la que se sentía cómodo; entre ellos no existía ningún tipo de exigencia espiritual y ella jamás osó llevarle la contraria. También esa relación acabó con la muerte. Estas son las dos únicas relaciones largas que tuvo Hitler, según las noticias de las que disponemos, lo que permite afirmar que padecía un trastorno de tipo afectivo y que fue no solo incapaz de contraer matrimonio, sino de sentir amor apasionado o mantener una relación estable y normal con una mujer.

Pero, como hemos indicado, no debemos intentar comprender la estructura espiritual de Hitler partiendo de su vida sexual. Él era consciente de sus

problemas e incluso en una ocasión confesó que no podía permitirse el lujo de mantener una relación duradera, porque eso podía comprometer su carrera y amenazar su principal objetivo: la expansión ilimitada de su poder.

Su verdadera preocupación, pues, era el poder, y pensaba, por tanto, que en su lucha por conquistarlo una relación íntima y seria representaría una traba. Como es obvio, lo mismo se puede decir de otra clase de vínculos. No podía permitirse ningún lujo y no disfrutó de una verdadera relación de amistad en toda su vida. Tuvo, eso sí, admiradores, gente que sabía que su vida dependía del éxito de Hitler, pero no amigos personales, verdaderos amigos, porque eso habría supuesto un compromiso y una ligazón, en el sentido que tiene el término griego ananké, tal y como Goethe lo emplea en su poema «Palabras órficas primigenias». De ahí que no tuviera relaciones verdaderas, ni con hombres ni con mujeres. Su único objetivo era dominar o destruir.

19. Hitler y «el arte de leer»

Pasemos ahora al tema de la lectura, sobre el que también se han dicho muchas cosas, en ocasiones contradictorias. Por ejemplo, se ha afirmado que quien iniciaba una conversación con Hitler quedaba asombrado ante su sabiduría, pero no se aclara quiénes eran los que se sorprendían de su vasto saber. De ahí que no tengamos manera de cerciorarnos de ello. Lo que sí es cierto es que la propaganda nazi difundió la idea de que no tenía la costumbre de leer porque quería acercar su figura al pueblo. Deseaban que la gente creyera que era un hombre práctico, que solo leía revistas ilustradas; de hecho, habitualmente en los reportajes aparecía con una de ellas entre las manos. Pero no se debe concluir, como a veces se sugiere, que fuera rudo. Esa imagen que se ha difundido de él obedece seguramente al interés del partido por convertirlo en alguien próximo y popular.

Sería interesante averiguar los libros que leyó. Y a este respecto nos encontramos, nuevamente, en una curiosa situación, ya que no podemos saberlo, a menos que tengamos en cuenta lo que el propio Hitler contestó cuando le preguntaron por sus lecturas.

Sabemos, por ejemplo, que había leído mucho a Karl May37 y que incluso era

capaz de hablar horas y horas sobre los personajes de sus novelas. Gracias a sus secretarios hemos podido descubrir que no había en su biblioteca ninguna obra relevante, ni ningún libro clásico, de los que han contribuido al desarrollo de la cultura humana. Tampoco sabía de historia de la filosofía, ni antigua ni contemporánea, ni estaba familiarizado con los grandes textos de la literatura. Por regla general, no leía este tipo de libros, pero sí estaba al tanto de la literatura popular. Gozaba, pues, de ese nivel intelectual que posee quien lee los libros que están disponibles en las bibliotecas públicas: filosofía básica, libros de divulgación científica, como Kosmos de Bölsche38 y otros similares. Gracias a estas obras, que devoraba en cantidades ingentes, elaboró su propia cosmovisión, mezclando saberes y disciplinas diversos, que luego sacaba a relucir en cuanto podía. En lo que todo el mundo coincide es que su memoria era excelente.

¿Qué nos dice Schramm al respecto?

Habría sido concebible [otra vez comienza la frase de esta extraña manera] que este lector voraz, que constantemente estaba reclamando libros para aumentar sus conocimientos, hubiera ordenado que hombres de prestigio reconocido en la vida intelectual hubiesen pronunciado conferencias ante él o sostenido conversaciones. Pero Hitler no se abandonaba nunca a las opiniones de otro. Comentaba, por ejemplo: «A menudo pienso cuáles serían las causas de que se hundiera el mundo antiguo». Nada habría sido más fácil para él que mandar llamar a dos o tres expertos [por ejemplo, el mismo Schramm] para que discutiesen en su presencia sobre aquellas causas; porque de esa manera no solo habría podido enterarse del estado más reciente de las investigaciones, sino que de los argumentos empleados habría podido elegir los que le parecieran mejores; de este modo, Guillermo II, que era un buen oyente [comparado con Hitler, que era un «lector»], había tratado de animar la monotonía de su exilio. Pero los que rodeaban a Hitler estaba elegidos de forma que coincidieran con sus opiniones39.

No estaba acostumbrado a tratar con personas cultas. Schramm concluye:

Los conocimientos de Hitler, a causa de su buena memoria y de su asidua

lectura, eran asombrosamente amplios; pero poseían un carácter casual y arbitrario, motivado por su condición obligada de autodidacta [ténganse en cuenta los adjetivos y adverbios. No se precisa, sin embargo, por qué estaba obligado a ser autodidacta, ya que se podría haber formado por otros medios], condición que no cambió, toda vez que el político, después de su subida al poder, no se puso nunca en contacto con técnicos, sino que se afirmó en su convicción de que también en el dominio intelectual sabía todo mejor que nadie40.

Dejemos a un lado por el momento a Schramm porque, como hemos señalado, disponemos, por fortuna, de un testimonio de primer orden: el del propio Hitler. En el segundo capítulo de la primera parte de Mein Kampf, dedica unas cuantas páginas a reflexionar sobre el arte de leer. Partiendo de lo que allí indica, podemos decir que no fue autodidacta por casualidad, sino que sabía muy bien lo que hacía, mucho mejor de lo que supone Schramm. Hitler comenta:

Ciertamente bajo el concepto de «lectura» concibo cosas muy diferentes de lo que piensa la gran mayoría de nuestros llamados «intelectuales».

Conozco individuos que «leen» muchísimo, libro tras libro y letra por letra [este es ejemplo del buen alemán en el que Hitler escribe], y, sin embargo, no pueden ser tildados de «instruidos». Poseen una multitud de «conocimientos», pero su cerebro no consigue ejecutar una distribución y un registro del material adquirido. Les falta el arte de diferenciar lo que es de valor y lo que es inútil; conservar para siempre en la memoria lo que en verdad interesa, y desechar lo que no les comporte ventaja alguna, para no retener lo inútil y sin objeto.

Hay una afirmación que no se puede pasar por alto y que podría atribuirse perfectamente a Haeckel: «Les falta el arte de diferenciar lo que es de valor y lo que es inútil», lo cual quiere decir que no importa el valor objetivo de un texto; lo decisivo es el criterio personal de quien lo lee porque, aunque el contenido sea en sí mismo valioso, puede ocurrir que ese juicio no lo comparta el lector; por eso, en ese caso, es mejor olvidarlo.

La lectura no debe entenderse como un fin en sí misma [la expresión, la lectura como un fin en sí misma, nos sitúa de nuevo en el marco propio de la pequeña burguesía, en el que se va a la biblioteca para leer un libro como un fin en sí mismo, puesto que no se tiene otra cosa que hacer], sino como un medio para alcanzar un objetivo. En primer lugar, la lectura debe auxiliar la formación del espíritu y despertar las inclinaciones intelectuales y las vocaciones de cada cual [se presupone, por tanto, que se tienen inclinaciones intelectuales y vocación. El libro sirve para llenar ese vacío, no para aprender]; debe proveer por lo tanto el instrumento y el material que cada uno necesita en su profesión [es, pues, meramente algo instrumental], tanto como simple medio de subsistencia como para la satisfacción de los más elevados designios. En segundo lugar, debe proporcionar una idea de conjunto del mundo [aparece aquí la psicología de la concepción del mundo]. En ambos casos, es necesario que el contenido de cualquier lectura no sea aprendido de memoria de un conjunto de libros, sino que sea como pequeños mosaicos en un cuadro más amplio, cada uno en su lugar y en la posición que les corresponde, ayudando de esta forma a esquematizarlo en el cerebro del lector.

A la hora de enfrentarse a un texto, explica Hitler, no hay que tener en cuenta el talento o la capacidad del que lee, sino su visión preconcebida del mundo. El objetivo de la lectura es encontrar argumentos para corroborar nuestros prejuicios. Tal vez pueda sonar extraño, pero estas ideas se difundieron gracias a las enseñanzas de la historiografía de corte neokantiano, cuyo lema podía resumirse del siguiente modo: «No nos interesa la realidad. Tenemos nuestros valores». La finalidad no era conocer la realidad, puesto que se regían por unos valores previos.

Quien posee, pues, el arte de la buena lectura [sigue escribiendo Hitler], al leer cualquier libro, revista o folleto, concentrará su atención en todo lo que, a su modo de ver, merecerá ser conservado durante mucho tiempo, bien porque sea útil, bien porque sea de valor para la cultura general. En cuanto lo aprendido por este medio encuentra su racional conexión con la representación real de las cosas [se refiere a la «representación real de las cosas», que no cambia] se corregirá y reforzará el aprendizaje, realzando la exactitud o la claridad de lo aprendido [...] Solo así la lectura tiene un sentido y una finalidad.

¿A qué sentido y finalidad se refiere? La respuesta no deja lugar a dudas:

Un orador, por ejemplo, que por ese medio no provea a su razón de los materiales necesarios, nunca estará en situación de defender sus puntos de vista en una controversia, aunque lleve mil veces la razón [de nuevo, se enfrenta aquí la verdad con la realidad]. En cada discusión, la memoria le abandonará desdeñosamente. No encontrará razonamientos ni para la firmeza de sus aseveraciones, ni para la refutación de las ideas del adversario.

Hitler era incapaz de imaginar que el adversario pudiera tener razón; tampoco se vio nunca obligado a cambiar de opinión o a reconocer sus equivocaciones. Es, en definitiva, el prototipo de liberal arrogante y fatuo, claro producto de la cultura académica del siglo XIX. De hecho, Haeckel afirmaba en su ensayo algo parecido: «Desde mi más temprana juventud me esforcé en leer de manera correcta, siendo auxiliado de la manera más afortunada por la memoria y la razón». Hitler poseía su propia cosmovisión y era plenamente consciente de su modo de proceder. Como orador, su objetivo era defender sus ideas, de modo que leía para hallar argumentos y poder rebatir a quienes suscribían opiniones contrarias, de ningún modo para aprender. La siguiente cita es muy reveladora: «Es necesario que el contenido de cualquier lectura no sea aprendido de memoria de un conjunto de libros»41.

Los libros, en su opinión, no servían para nada y lo que debía hacer quien abría uno era quedarse solo con lo que fuera más útil o interesante para él, desde un punto de vista personal. Tampoco se tenía el deber de leer un libro de principio a fin, ni siquiera en el caso de una obra importante. En este sentido, desconocía que los argumentos recogidos en un volumen son la plasmación literaria de un proceso intelectual, de modo que el libro refleja y encarna ese proceso, es decir, es fruto de una meditación previa. Este es el motivo principal por el que no se debe nunca alterar el orden de lectura de un libro; de hacerlo, se corre el riesgo de no entender en absoluto su contenido. La lectura únicamente puede tener sentido si sigue la disposición y el orden marcados por el autor. Si leyéramos como recomienda Hitler, sería imposible discernir de un modo sistemático el

sentido espiritual y racional de la experiencia meditativa que se encuentra en el origen del libro. Pero sus indicaciones sirven para confirmar lo que señalamos en su momento sobre la necesidad de diferenciar entre las habilidades autoritario-pragmáticas de Hitler, que no debemos menospreciar, y su abyección irracional. Hitler era un hombre carente de razón y de espíritu y en su interior no había dejado huella o impresión ninguna obra importante de la historia de la humanidad. Poseía el nivel cultural característico del liberal doctrinario y fundamentalista, es decir, de quien primero defiende sus convicciones y después, solo después, se encarga de buscar argumentos para respaldarlas, manipulando, si fuera preciso, el conjunto de la historia y la cultura humanas.

Tal vez el fragmento citado anteriormente sea la confesión más reveladora que Hitler hizo sobre sí mismo con la que contamos, aunque seguramente por su importancia no ha recibido ni recibirá la atención que merece. No obstante, nuestro deber es analizar Mein Kampf de principio a fin, porque Hitler era mucho más inteligente de lo que son la mayoría de sus intérpretes y mucho más, evidentemente, que Schramm, que es incapaz de enfrentarse a este tipo de asuntos. Es incapaz porque, como se intuía desde la primera frase de la Introducción, posee una disposición espiritual semejante a la del propio Führer. Basta comparar sendos fragmentos de sus obras, como haremos a continuación, para demostrarlo.

Hemos de suponer, salvo que se demuestre lo contrario, que Schramm es un investigador objetivo e imparcial y que verifica sus fuentes. En Conversaciones de sobremesa recoge un discurso pronunciado por Hitler el 30 de mayo de 1942 ante los oficiales más jóvenes de la Wehrmacht. Aunque no dice nada nuevo, sintetiza muy bien sus convicciones personales. Además, desconocíamos su existencia hasta que vio la luz el texto de esas conversaciones. Dirigiéndose a los jóvenes, Hitler comienza:

¡Mis jóvenes camaradas!

Una frase profundamente grave de un gran filósofo militar afirma que la lucha y con ella la guerra es la madre de todas las cosas. Quien arroja una mirada a la naturaleza tal como esta es, encuentra confirmada esta frase como valedera para todos los seres vivientes y para todo el acontecer, no solo en esta Tierra, sino muchísimo más allá [se abren así grandes perspectivas] El universo todo parece

estar dominado solamente por este único pensamiento, el de que se realice una perpetua selección al fin de la cual el más fuerte conserve la vida y el derecho a vivir y el más débil perezca. Unos dicen que la naturaleza es por eso cruel e inmisericorde, pero otros comprenden que esta naturaleza, al obrar así, obedece solo a una ley férrea de la lógica [...] Es necesario que primeramente sea dominada esta visión fundamental por aquel que está obligado frente al Todopoderoso Creador de estos mundos [¿de cuántos? ¡de muchos!] a comparecer ante el tribunal que decida sobre la bondad o debilidad de los hombres42.

Reflexionemos sobre el contenido del discurso. A nadie se le escapa que habla de Heráclito, a quien se refiere, haciendo un guiño al auditorio, como «el gran filósofo militar». He de confesar que siempre me embarga la emoción cuando paseo por la Maximilianstraße de Múnich y contemplo las majestuosas estatuas que se encuentran allí sobre sus pedestales. Al pie de una de ellas se puede leer: «Schelling, el gran filósofo». Quizá fue allí donde por primera vez Hitler tuvo noticia de la existencia de Heráclito y por eso alude al «gran filósofo militar», empleando esos adjetivos tan elocuentes que se utilizan cuando se quiere explicar por qué alguien es importante ante un público que puede que no sepa quién es un determinado personaje o que no haya oído nunca su nombre, es decir, poco culto. En esos casos es necesario presentarlo, diciendo cosas como «el famoso poeta dialéctico dijo...». Se trata de expresiones que se emplean cuando quien pronuncia el discurso es consciente de que los que le escuchan no conocen a una celebridad y hay que aclarar por qué es ilustre, ya que si no se procede así, puede uno parecer inculto o carente de formación. Estamos, como es fácil colegir, de nuevo en ese ambiente pequeñoburgués al que nos hemos referido.

20. El darwinismo social de Hitler

Por otra parte, Heráclito nunca dijo que la guerra o la lucha fueran la madre de todas las cosas, como supone la concepción darwinista-social que suscribe Hitler, una concepción, por cierto, en las antípodas del pensador griego. Pero

recordemos no solo una parte de lo que dijo Heráclito, sino toda la cita, así como su sentido original. En el fragmento (DK 22 B 53) que conservamos de él se afirma: «La guerra es la madre de todo, la reina de todo, y a los unos los ha revelado dioses, a los otros hombres; a los unos los ha hecho esclavos, a los otros libres»43. Heráclito no suscribe los postulados del darwinismo social; de lo que habla es de la estructura del cosmos y de la desigualdad presente en él. Sostiene que hay criaturas de condición humana y criaturas de condición divina. Pero esas no son las únicas diferencias que hay en el universo; también en el mundo de los hombres hay seres humanos libres y esclavos. Si junto a ese fragmento, consultamos otro (DK 22 B 37), comprenderemos mejor lo que se quiere dar a entender: «Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre (todos los opuestos, este es el significado), cambia como el fuego, al que, cuando se mezcla con perfumes, se denomina de acuerdo con la fragancia de cada uno de ellos»44. Lo que se dice es que el cosmos está regido por los dioses y que todo lo que se encuentra en él —dioses y hombres, días y noches, veranos e inviernos, etc.— es reflejo de la sustancia divina. Nada que ver, pues, con el darwinismo social, ni con la lucha por la existencia.

En este sentido, salta a la vista que Hitler se equivoca al interpretar el texto de Heráclito en clave darwinista. Sería absurdo hacerlo, y ante ello Schramm muestra su más completa indignación: «Así se soldó aquella espantosa cadena que resultó amenazadora para toda Europa y que terminó por llevar a Alemania al abismo»45.

Dicho de otro modo: así se soldó la cadena que emparenta a Heráclito con el darwinismo social. Ahora bien, Schramm exime de culpa a Darwin. Recordemos el texto en el que Schramm trata la cuestión con el fin de mostrar sus similitudes con el discurso de Hitler:

Que las afirmaciones de un hombre de pensamiento tan recto como el de Darwin, conquistadas en la exacta observación de la naturaleza, pudieran utilizarse como justificación de una política de violencia no es un hecho tan excepcional: los descubridores e inventores saben que en cuanto es conocido algo nuevo y no lo tienen ya en sus manos, la ampliación del saber se utiliza para fines completamente distintos y se pone en peligro a la humanidad. Argumentos pseudodarwinistas irrumpieron en la polémica política de todas las naciones cultas desde el siglo XIX y desempeñaron un papel más o menos importante. En

este aspecto, hay muchos precursores y parientes espirituales de Hitler. Pero nadie antes de él había llevado efectivamente a la política los principios extraídos de Darwin; nadie antes de Hitler había sacado de manera tan implacable y sin miramiento las últimas consecuencias de las premisas biológicas y las había trocado en actos46.

A su juicio, es incuestionable la relevancia histórica, e incluso el interés, que despierta quien, como Hitler, ha llevado el darwinismo hasta sus últimas consecuencias. Pasemos, sin embargo, por alto este comentario de escasa importancia; sigamos analizando el resto de la cita. Schramm se refiere, en primer lugar, a «las afirmaciones de un hombre de pensamiento tan recto como Darwin», lo cual tiene poco sentido. Ni siquiera su interpretación de Darwin es correcta, porque no alcanza a entender sus verdaderas aportaciones. Darwin realizó muchos descubrimientos gracias a su atenta observación de la naturaleza, pero muchas de sus tesis se interpretaron de forma equivocada. Si leemos El origen de las especies, una obra publicada por primera vez en 1859, pero cuya segunda edición, con un nuevo prólogo, apareció diez años después, descubrimos que se ha producido un cambio. El científico inglés era consciente de sus logros y de su auténtico alcance. Precisamente, acerca del origen de las especies, comenta en el capítulo tercero lo siguiente:

He denominado a este principio, por el cual toda variación ligera, si es útil, se conserva, con el término de «selección natural», a fin de señalar su relación con la facultad de selección del hombre [es decir, con la crianza consciente de animales]. Pero la expresión frecuentemente empleada por el señor Herbert Spencer de la «supervivencia de los más aptos» es más exacta y, a veces, igualmente conveniente47.

La expresión «supervivencia de los más aptos», que aparece en la segunda edición en lugar de «selección natural» (frente a la «selección artificial», obra del hombre), proviene de Spencer y se debe interpretar teniendo en cuenta el contexto cultural de la época, es decir, en el marco del liberalismo inglés. Posee un claro sentido social. Más tarde se olvidó este origen, atribuyendo la fórmula a

Darwin, quien comenta al respecto:

Hemos visto que el hombre puede producir, ciertamente por selección, grandes resultados [...] Pero la selección natural [...] es una fuerza incesantemente dispuesta a la acción, y tan inconmensurablemente superior a los débiles esfuerzos del hombre como las obras de la naturaleza lo son a las del arte48.

Pero ¿cómo opera la selección natural? «La lucha por la existencia resulta inevitablemente de la elevada proporción en que tienden a aumentar todos los seres orgánicos»49. En esta última frase se percibe la influencia del malthusianismo, una corriente nacida en el seno de la ciencia social y que solo más tarde comenzó a aplicarse a la biología. Así, para elaborar su teoría de la evolución, Darwin tomó prestadas categorías y conceptos propios de la filosofía política tanto de Malthus como de Spencer. No son nociones elaboradas a partir de la observación atenta de la naturaleza. Las teorías de la evolución de inspiración darwinista —y es necesaria la precisión, pues existen otras teorías de la evolución que no siguen el camino abierto por Darwin— admiten, a tenor de lo observado en el desarrollo de plantas y animales, cambios o mutaciones, es decir, aceptan que puedan aparecer, como consecuencia de pequeñas alteraciones, diversas variedades dentro de una misma especie. Darwin fue un poco más allá afirmando que también las especies pueden mutar y que, por tanto, variaciones minúsculas, parecidas a las que ocurren tanto en el caso de la reproducción artificial como en el de la natural, dentro de una misma especie, pueden dar lugar a otras nuevas. Lo que separa a una especie de otra es un sinfín de cambios o transformaciones infinitesimales que, aunque no las vinculen directamente, al menos permiten englobar la diversidad de las especies existentes en el linaje de una única especie común, de las que el resto supuestamente habría emergido. Esa es, en resumen, la teoría de Darwin, según la cual la evolución se habría producido gracias a un número indeterminado de cambios y variaciones que constituiría el origen de todas y cada una de las especies. Si Darwin estuviera en lo cierto, la pregunta que deberíamos hacernos es por qué hoy solo constatamos la existencia de especies tan diversas entre sí y dónde han ido a parar las que servían de enlace o eslabón.

Darwin —de quien, por falta de datos, no podemos decir con seguridad que

fuera un hombre «de pensamiento recto» ni un científico concienzudo, como sin ningún tipo de fundamento sugiere Schramm— intentó ofrecer una respuesta a esta cuestión en el capítulo décimo de su obra, titulado «De la imperfección del archivo geológico». Explica que el principal reparo a su teoría:

[...] la falta de distinción de las formas específicas y el no estar ligadas entre sí por innumerables links de transición, es una dificultad muy evidente [...] [Y continúa:] La geología, ciertamente, no revela la existencia de tal cadena orgánica insensiblemente gradual; y esta, acaso, es la objeción más clara y más grave que se haya presentado contra la teoría. La explicación [que todos estos links de los que no tenemos noticia, que han debido de ser innumerables, no ofrecen] estriba, a mi parecer, en la extrema imperfección del archivo geológico50.

Hay bastante contraste entre esta última cita y la de Schramm («las afirmaciones de un hombre de pensamiento tan recto como el de Darwin, conquistadas en la exacta observación de la naturaleza, pudieran utilizarse como justificación de una política de violencia no es un hecho tan excepcional»). Precisamente esa parte de la teoría de Darwin, la decisiva en palabras del naturalista inglés, no pudo recibir corroboración empírica, ni la ha recibido hoy. Este conjunto de ideas, así como las que se refieren a la competencia entre individuos y a la selección natural de los más aptos, son el fruto de la aplicación de los postulados políticos del liberalismo al campo de la ciencia y no, como se supone a veces, tesis avaladas empíricamente. Esto precisamente es lo que hemos de tener en cuenta a la hora de estudiar la obra de Darwin, sobre todo cuando se emplean sus presuntas contribuciones científicas en sentido político, bajo el marchamo del denominado «darwinismo social».

Debemos dirigir ahora nuestra atención a las semejanzas que existen entre Hitler y Schramm, ya que este aspecto resulta clave para entender nuestro planteamiento. Schramm no ha leído absolutamente nada, de modo que lanza afirmaciones y propala mentiras sin inmutarse. Nada de lo que apunta es verdad. Y en eso se parece a Hitler: ambos son igual de arrogantes, incapaces de aprender, de formarse o de abrir las tapas de un libro. Este el principal problema; el problema también de la burguesía alemana, que, como hemos visto, todavía no

ha encontrado solución y que afectó no solo a individuos como Haeckel o Hitler, sino que aún hoy, en 1964, sigue aquejando a ciertas personas, como ejemplifica el caso de Schramm.

¿Qué decir, por último, del darwinismo social? Es evidente que se le pueden poner muchas pegas, como revela el caso de Hitler, ya que, si aceptáramos sus postulados, no tendríamos más remedio que enfrentarnos a las dificultades derivadas de la dialéctica de las interpretaciones históricas. Empleo premeditadamente el término «dialéctica», siendo consciente de que, una vez que hace acto de presencia, es casi imposible desprenderse de él sin perpetrar una estafa intelectual. En las Conversaciones de sobremesa, Hitler señala que, en los enfrentamientos entre los pueblos y las naciones, siempre vencen los mejores; de otro modo, es decir, si los débiles o inferiores se impusieran a los fuertes, se conculcaría la ley natural. Por una vez, y sin que sirva de precedente, tomémosle la palabra y admitamos, como se colige de las premisas del darwinismo, que el más fuerte es siempre y necesariamente el mejor. En diversos momentos a lo largo de su carrera, especialmente al final de la guerra, Hitler comentó que la victoria de los rusos y de los eslavos, a quienes consideraba inferiores, demostraría su superioridad. A veces realizaba afirmaciones de este tipo. Lo que quería decir es que la ley de la naturaleza quedaría conculcada en el caso de que los inferiores ganaran. En rigor, sin embargo, lo que se desprende de la tesis de la supervivencia del más apto es que quien vence es superior. Pero para Hitler no era así: para él, la victoria de los polacos o los rusos, indudablemente inferiores, no demostraría su superioridad, sino la pérdida de vigencia de la ley natural.

De esta clase eran los disparates argumentativos de Hitler, que siempre afloran cuando se discute, incluso entre personas con formación. Se trata de una situación que no es nueva. Platón tuvo oportunidad de reflexionar sobre ello en el Gorgias, el diálogo con los sofistas, en donde refuta a quienes defienden «el derecho del más fuerte». El discípulo de Sócrates ridiculizaba la postura de Calicles al demostrar que si los débiles, o quienes aparentemente lo eran, se confabulaban contra él para matarle, demostrarían ser más fuertes y, por ello, mejores. Calicles se indigna porque piensa que sabe quiénes son los mejores y que entre ellos está él, por lo que los demás se encuentran obligados a rendirse. Pero de su argumento solo cabe concluir lo que señala Platón, es decir, que el más fuerte no puede ser el mejor si supuestamente los inferiores demuestran su superioridad al tener más fuerza.

Esta dialéctica, en la que nos vemos envueltos siempre que renunciamos a la existencia de principios objetivos de justicia y, frente a ellos, anteponemos los logros biológicos, era una de las principales dificultades a las que se enfrentaban los sofistas de la época de Platón. La paradoja sigue hoy sin resolverse, a pesar de que la pequeña burguesía la pasa normalmente por alto.

[QUINTA CONFERENCIA]

[Recapitulación]

Emprendimos el análisis de la obra de Schramm con el fin de descubrir por qué afirmaba que el contenido de las Conversaciones de sobremesa vibraba. Nuestra metodología ha tenido en cuenta ese propósito y nos ha obligado a examinar las similitudes existentes entre Hitler y Schramm. Encontramos, así, ciertas semejanzas en el modo en que Hitler mencionaba a Heráclito —a quien convertía en un defensor del darwinismo social— y la manera en que Schramm interpretaba las aportaciones de Darwin.

21. Conclusión: el analfabetismo espiritual de Schramm en comparación con el diagnóstico de Alan Bullock sobre Hitler

Ahora debemos intentar contestar a otro interrogante. Supongamos que Schramm tiene razón y no disponemos de las categorías morales, espirituales e intelectuales necesarias para comprender a Hitler. En ese caso, ¿cómo ha podido él escribir Anatomía de un dictador? ¿Con qué medios ha contado? Si lo único que tenemos derecho a afirmar sobre Hitler es que era un ser enigmático, que, como señalaba aquel oficial del Estado Mayor, no revelaba lo que pensaba, ¿qué más cabría decir? Es esto lo que se concluye de la obra de Schramm, cuya parte final analizaremos a continuación.

Dividiremos nuestro análisis en tres partes. En primer lugar, examinaremos la

conclusión a la que llega Schramm tras su investigación. Con el fin de adoptar un punto de vista crítico, contrastaremos su postura con el trabajo de Allan Bullock, puesto que, a pesar de que este último se publicó unos años antes, atisbó algunos de los errores en los que incurre Anatomía de un dictador. En segundo término, compararemos lo que señala Schramm con lo que se colige gracias a la lectura de otros estudios sobre su figura. Bullock, de nuevo, será nuestro principal punto de referencia. Por último, expondré mis propias conclusiones, analizando otra vez la relación entre Hitler y Schramm, y subdividiendo esta exposición en dos partes: una, sobre el final de Hitler y otra, sobre el de Schramm.

¿Cuál es, en primer lugar, la conclusión de Schramm? Señala, como ya sabemos, que no nos encontramos en condiciones de comprender a Hitler. En la parte final de su escrito expresa, sin embargo, cuál es, en su opinión, el prisma idóneo para abordar el estudio de su figura. Como hace casi siempre el alemán de escasa cultura, cita a Goethe, puesto que, a su juicio, fue este quien, al principio del capítulo XX de Poesía y verdad, en la tercera o cuarta página, ofrece la clave al referirse a lo demoniaco. El texto de Goethe al que alude es el siguiente:

No son siempre las personas más excelentes, ni en espíritu ni en talento, y rara vez recomendables por la bondad del corazón; pero una monstruosa fuerza brota de ellas, y ejercen un poder increíble sobre todas las criaturas, incluso sobre los elementos, y ¿quién puede decir hasta qué punto puede extenderse semejante efecto? Todas las fuerzas morales reunidas no pueden nada contra ellas; es inútil que la parte más clara de los hombres las quiera hacer sospechosas de engañadas o engañadoras: la masa será siempre atraída por ellas. Rara vez o nunca encuentran contemporáneos de su estatura y por nada llegan a ser superadas sino por el universo mismo con el que iniciaron la lucha, y de tales observaciones puede muy bien haber nacido aquel adagio extraño pero colosal: nemo contra Deum nisi Deus ipse [Nadie puede nada contra Dios salvo Dios mismo]51.

Tras citar a Goethe, Schramm señala:

El autor se hizo copiar a la letra este párrafo, al final de la guerra, por su mujer,

ya que él solo tenía en la cabeza el sentido del mismo. Cuando lo analizó línea a línea, halló que al mismo tiempo se adaptaba y no se adaptaba a Hitler. Lo mismo vuelve a pasarle ahora. Goethe hablaba —lanzando la vista atrás a muchos siglos— de lo demoniaco, pero le faltaba la experiencia para poder medir cuán espantoso era, cuán satánico, cuán infernal puede ser. Nosotros no lo sabemos, pero nuestro lenguaje no posee ninguna palabra para aprehender esta forma de lo demoniaco que encarnó en Hitler52.

Como indiqué al principio, no se puede acusar a Schramm de restar importancia a Hitler. Si lo parece es a causa de su analfabetismo, es decir, por su falta de formación espiritual, literaria y filosófica, así como por su deficiente dominio del lenguaje. En realidad, no se puede decir que no dispongamos de las categorías ni de los términos apropiados para estudiar al personaje. Es algo que hemos comprobado a lo largo de este libro y se desprende también de la lectura de otras obras, como la de Bullock. En el caso de Schramm, no hay que olvidar que lo que intenta es acercarse a Hitler empleando lugares comunes, esto es, con términos como los que utiliza en la última cita: «espantoso», «satánico», «infernal», «demoniaco», lo cual demuestra, por paradójico que pueda parecer, que sí se puede hablar de él.

Por otra parte, hay dos detalles que no dejan de tener interés; en primer lugar, la cita de Goethe es incompleta y, en segundo término, a pesar de la amabilidad que muestra al traducirla, no lo hace correctamente. Nemo contra Deum nisi Deus ipse significa, literalmente, «Nadie en contra de Dios, salvo él mismo». Pero Schramm la interpreta de un modo completamente diferente: «Nadie puede nada contra Dios si no es Dios él mismo»53. Lo sorprendente no es solo que desde un punto de vista lingüístico sea inexacta la traducción, sino que no sea capaz de traducirla adecuadamente un académico especializado en historia medieval que supuestamente, por su trabajo, entiende las fuentes latinas.

Tampoco es exacto el contexto en el que sitúa la cita de Goethe, quien sin duda dijo lo que pensaba: que solo el universo puede vencer a los hombres demoniacos. Hemos de entender la frase en el marco de la filosofía de Spinoza que, como se sabe, ejerció su influencia en el autor alemán54. Este no dijo que fuera Dios el ser humano ante el que los demás se rendían, sino algo diferente. Todo el mundo conoce la obra de Goethe, aunque no la haya leído. De hecho, es muy famoso ese pasaje sobre lo demoniaco, hasta tal punto lo es que uno de los

abogados que participaron en los juicios de Núremberg aludió al mismo y se lo aplicó a Hitler55. Incluso Bullock habla en su biografía del hombre demoniaco goetheano. Ahora bien, Schramm no repara en que existen otros términos que se pueden emplear con el mismo sentido para hablar del carisma de Hitler, por emplear la terminología weberiana. Rauschning señaló a este respecto: «Dostoievski podía perfectamente haberlo inventado [a Hitler], con aquel desarreglo patológico y aquella capacidad seudocreadora de su histeria»56. Y Bullock señala: «Al observar a Hitler, en verdad, uno se encuentra incómodo porque se advierte que nunca se está lejos del mundo irracional» (p. 402). Se debe entender «irracional» en el sentido que tiene en inglés, es decir, con un significado patológico. Y continúa:

Porque es saludable recordar, antes de aceptar el mito Hitler [o sea, su naturaleza demoniaca, su carisma, etc.] [...] que fue Hitler quien inventó ese mito, cultivándolo y manejándolo sagazmente para sus propios fines [...]

Se ha hablado tanto de la naturaleza carismática de la jefatura de Hitler, que es fácil olvidar al político, cínico y astuto que había en él. Esta mezcla de cálculo y de fanatismo, cuyos linderos respectivos resulta difícil precisar, es la característica peculiar de la personalidad de Hitler [...]

El vínculo que une los diversos aspectos del carácter de Hitler es su extraordinaria capacidad para la autodramatización. [Véase que sí es posible hablar de Hitler y que contamos con los términos adecuados para hablar de él, pese a que Schramm lo desconoce]: «Este llamado Wahnsystem, o capacidad para autoilusionarse —escribió sir Neville Henderson, el embajador inglés— era el aspecto peculiar de su técnica». [Actuaba de forma completamente racional en contextos pragmáticos y sus decisiones estaban también determinadas racionalmente, pero, tras tomar sus decisiones racionalmente, venía la segunda parte, donde] Hitler se vapuleaba a sí mismo apasionadamente en forma tal que le permitía aplastar toda oposición y que le proporcionaba la fuerza motriz para imponer su voluntad a los demás (p. 403).

De lo anterior se desprende cuál era una de las principales cualidades de Hitler: «En realidad, Hitler fue un actor consumado, con el genio histriónico y oratorio

necesario para identificarse plenamente con su papel y convencerse de la verdad de lo que estaba diciendo en el momento en que lo decía» (p. 405).

Debemos referirnos de nuevo aquí a la cuestión de la pneumopatología, que, como en su momento apuntamos, conlleva la pérdida de la realidad y, en la medida en que sitúa al hombre en el entorno de la segunda realidad, impide tanto el contacto como el conocimiento de la primera. Decimos que influye la realidad imaginaria, porque decisiones que han de adoptarse mediante el uso de la razón se pasan a tomar sobre la base de emociones suscitadas por la autodramatización histriónica, o por la exaltación de las propias pasiones, hasta el punto de que se llega a creer verdadero lo que es completamente falso. La mentira se transforma y adquiere la apariencia de la verdad. Es precisamente esta metamorfosis, que convierte la mentira en verdad y desencadena el desvanecimiento de la primera realidad, dejando en pie solo la segunda, el fenómeno que Bullock considera irracional y que Schramm pretende estudiar mediante lugares comunes y clichés, como a veces funcionan los términos «demoniaco» o «carismático».

Hasta aquí lo que tiene que ver con la conclusión de Schramm. ¿Cuál es la de Bullock? Completamente diferente. Afirma este historiador: «Para realizar lo que llevó a cabo, Hitler necesitó —y las poseyó— dotes fuera de lo corriente; en suma, genio político, por maléficos que hayan sido sus frutos» (p. 891).

Conviene que recordemos una de las primeras conclusiones alcanzadas en nuestro estudio, a saber, que el poder existencial (Existenzmacht) y una aguda inteligencia son totalmente compatibles con la ausencia de razón y la pérdida del espíritu, en definitiva, con la deshumanización más absoluta.

Dominio de los factores irracionales de la política, visión para penetrar en las debilidades de sus adversarios, su facultad de simplificación, su sentido de la oportunidad, su disposición para arriesgarse. [Como se ve, todas ellas cualidades admirables]. Oportunista y carente en absoluto de principios, dio pruebas de mucha continuidad y de una fuerza asombrosa de voluntad en la persecución de los objetivos que se había propuesto (ibid.).

No debemos olvidarlo: un hombre que careciese del poder existencial de Hitler no habría podido hacer lo que hizo, aunque el término que emplea Bullock en

referencia a él, «voluntad», no es el más adecuado, como se ha dicho. El poder que tenía Hitler no tenía nada que ver con la voluntas, la voluntad guiada por la razón, sino que estaba vinculado a la existencia de una libido poderosa e incontenible. Bullock afirma:

El que su carrera acabase en fracaso, el que su derrota se debiese de una manera preeminente a sus propias equivocaciones, son cosas que no bastan para invalidar el título de Hitler al calificativo de grande. El fallo está a mucha mayor profundidad. Esas facultades extraordinarias iban unidas a una egolatría perversa y estridente, a un cretinismo moral e inteligente (ibid.).

No hay ningún inconveniente en emplear estas expresiones. En Alemania con frecuencia se ha criticado este vocabulario, apuntando que es vulgar o implica ya un juicio de valor. Se trata de objeciones que nacen de una profunda falta de formación filosófica, porque como ya hemos indicado, no hay nada peyorativo en términos como estupidez, locura, pérdida de la razón, condición pneumopática, etc. Todo lo contrario: estas palabras forman parte de la terminología especializada que se necesita para comprender la estructura espiritual del hombre. Prohibirlas por su supuesta rudeza o zafiedad impediría el análisis de numerosos fenómenos políticos. También pertenece al vocabulario acuñado para designar la estupidez pneumopatológica la expresión «cretinismo moral e inteligente». Se trata de términos, pues, no solo oportunos, sino completamente indispensables para entender con rigor y precisión la condición espiritual de Hitler.

Pero ¿cuáles son las manifestaciones de ese cretinismo espiritual?

Las pasiones que gobernaban el espíritu de Hitler eran innobles [el adjetivo en alemán no se puede emplear en el contexto del análisis político porque su uso podría dar a entender que se presupone que todos los políticos son infames]: odio, rencor, afán de dominio y, donde no lograba dominar, de destrucción. [Hay un vocablo para ello: pleonexia, que en griego significa «exceso»: Hitler sentía el deber de aniquilar lo que no podía dominar]. Su carrera no constituye una sublimación, sino un envilecimiento de la condición humana, y su dictadura de

doce años está horra de toda clase de ideales, salvo de uno: el extender cada vez más su propio poderío y el de la nación con la que se había identificado a sí mismo. Y hasta el poderío lo concebía él con características brutales, como un panorama sin límites de pistas militares, guarniciones de SS y campos de concentración que se extendían por toda Europa y Asia (pp. 891-892).

Con todo, lo que en el caso de Hitler puede resultar extraño o provocar malentendidos es lo siguiente:

Las grandes revoluciones del pasado [...] se han identificado con la proclamación de algunas ideas de gran pujanza: la conciencia individual, la libertad, la igualdad, la libertad nacional, la justicia social. El nacionalsocialismo no produjo nada [...] [No es posible encontrar nada en él, salvo] la venganza destructora, la Revolution des Nihilismus.

Esta oquedad [de contenido racional o intelectual], esta ausencia de todo lo que pudiera justificar los sufrimientos que causó, más bien que su voluntad monstruosa e ingobernable, son las que hacen de Hitler una figura tan repulsiva y tan estéril [...].

Pero la verdad es que el nazismo no fue una desgracia terrible que le cayó al pueblo alemán como un bólido. Se hallaba enraizado en su historia, y si bien es cierto que la mayoría del pueblo alemán no votó nunca a Hitler, no lo es menos que trece millones lo votaron. Es preciso tener presente ambos hechos (p. 892).

Bullock no se conforma con lo que se insinúa en esta interpretación, pese a que es la habitual, y aclara que la decadencia afectó por igual a otros países, aunque ciertamente en un grado menor: «Pero es preciso decir que no fue solo el pueblo alemán el que durante la década de 1930 prefirió no enterarse de lo que estaba ocurriendo y se negó a llamar a las maldades por su verdadero nombre» (p. 893).

Es importante subrayarlo: «Se negó a llamar a las maldades por su verdadero nombre». Sin tener en cuenta este hecho no se puede explicar la perturbada cultura de salón pequeñoburguesa. De acuerdo con sus preceptos, llamar asesino

a quien lo es es una muestra de mala educación. Esta es una de las supuestas normas de cortesía que rigen en la República Federal desde que terminó la Segunda Guerra Mundial. Ya se sabe: no se debe mentar la soga en casa del ahorcado. Según Bullock:

Los británicos y los franceses en Múnich; los italianos, socios de los alemanes en el Pacto de Acero; los polacos, que apuñalaron por la espalda a los checos por la cuestión de Teschen; los rusos, que firmaron el pacto nazisoviético para repartirse Polonia... Todos ellos pensaron que podían librarse de Hitler por el soborno, o que podían servirse de él para sus propias finalidades egoístas. No lo consiguieron, como no lo consiguieron las derechas alemanas, ni el Ejército alemán. [O las Iglesias alemanas, como veremos a continuación]. En medio de las amarguras de la guerra y de la ocupación tuvieron por fuerza que aprender la verdad de aquellas palabras de John Donne que Ernest Hemingway puso al comienzo de su novela sobre la guerra civil española:

«Ningún hombre es una isla, un todo en sí mismo; cada hombre es un pedazo del continente, una parte de la tierra firme; si las aguas del mar se llevan un terrón de costa, Europa queda disminuida, lo mismo que si se tratase de un promontorio, lo mismo que si se llevase la casa solariega de tus amigos, o la tuya propia. Con la muerte de un hombre cualquiera quedo yo disminuido porque yo estoy incluido en la Humanidad. No envíes, pues, a preguntar por quién dobla la campana: dobla por ti» (pp. 893-894).

No existía el más mínimo sentimiento de humanidad, ni siquiera aquel que conmina al hombre a preocuparse por su prójimo. A decir verdad, en ningún país occidental regía esta norma; sin embargo, en Alemania se pasaba más por alto y lo hacían, sobre todo, las Iglesias. Como veremos, estas emplearon todo tipo de artimañas teológicas para justificar su forma inhumana de proceder. A ello se refiere Bullock en la parte final de su trabajo, donde cita un poema de J. Donne. Nos las vemos con un tema con el que ya nos topamos al principio, el de la deshumanización, la creencia de que no todos los seres humanos son dignos de igual respeto, sino solo aquellos que tienen la fortuna de compartir unos determinados intereses.

Analicemos, para terminar, el tercer punto y comparemos el final de Hitler con el de Schramm. ¿Cómo acabó Hitler? Suicidándose en el búnker que había ordenado construir para refugiarse, tras decretar que se acabara con todo lo que estuviera a menos de cien metros del mismo. Esa libido, desprendida de cualquier atisbo de razón o espíritu y que lo dominaba, lo condujo a aniquilar aquello que no logró domeñar, incluida su propia vida. Y no fue todo. Para ser preciso, lo dicho sucedió en el ámbito de la primera realidad, es decir, en el ámbito en el que desarrolló y plasmó el drama —no la tragedia— de la libido. Con el fin de averiguar lo ocurrido en el plano de la segunda realidad, hemos de consultar el testamento que dejó. Bullock lo ha estudiado y dice:

Para no perder carácter, el último mensaje de Hitler al pueblo alemán encerraba por lo menos una notable mentira. [En efecto, como la segunda realidad se construye siempre sobre el fundamento de la mentira, se halla en perpetuo conflicto con la primera]. Su muerte era cualquier cosa menos un remate heroico de su carrera. Al suicidarse hacía dejación deliberada de sus responsabilidades y recurría a una salida que en sus primeros años había censurado como la de un cobarde. La fraseología del testamento está cuidadosamente elegida para ocultar eso; habla de su «unión con nuestros soldados hasta la muerte», y vuelve a repetir lo de cumplir con su deber hasta el final. Es digno de recordarse que cuando el general Weidling, comandante de Berlín, se enteró de que Hitler se había suicidado muy poco después de negar a su guarnición el permiso para abrirse camino a la fuerza y salir de la ciudad, sintió tal repugnancia, que liberó en el acto a sus soldados de sus juramentos [Por tanto, la primera realidad no desapareció por completo]. A pesar de todo, se mantuvo la ficción en el comunicado oficial, y Denitz, en su proclama radiodifundida del 1 de mayo [...], afirmó que el Führer había muerto combatiendo al frente de sus tropas (p. 885).

Tras el suicidio del Führer, la nueva época comienza con una mentira. Por nuestra parte, no tenemos más remedio que ocuparnos de esas dos realidades acerca de su desenlace. De hecho, un final también ficticio, construido en el plano de la segunda realidad, es el que justifica que se concediera a Schramm la orden Pour le Mérite57. Si tenemos en cuenta el galardón, lo cierto es que no hay motivos para confiar en la República Federal. Lo dicho es suficiente para mostrar que hemos podido afrontar y superar al menos una parte de nuestro

presente.

1. «Anatomía de un dictador» fue publicado como texto introductorio a la obra de Henry Picker, Conversaciones de sobremesa en el cuartel general del Führer. 1941-1942, ed. de P. E. Schramm, Grijalbo, México D.F., 1965.

2. Cf. P. E. Schramm, «Anatomía de un dictador», cit., p. 35. Corregimos «revolotea» por «vibra».

3. Mixed metaphor. Se trata de una incongruencia que nace de emplear dos comparaciones incompatibles o contradictorias.

4. P. E. Schramm, «Anatomía de un dictador», cit., p. 36. Las siguientes referencias a página se dan entre paréntesis en el cuerpo de texto.

5. Helmuth Greiner (1892-1956) trabajaba en el Departamento de Historia del Archivo del Reich, pero fue destinado al Comando Supremo de la Wehrmacht en agosto de 1939. Fue el encargado de escribir el diario oficial hasta abril de 1943, momento en el que coincidió durante algunas semanas con Schramm, hasta que este lo reemplazó en la tarea. Destinado a Italia, Greiner acabó siendo apartado por sus críticas al régimen.

6. P. E. Schramm, «Anatomía de un dictador», cit., pp. 31 y 32.

7. Ibid., p. 32.

8. H. Greiner, Die Oberste Wehrmachtführung 1939-1943, Limes, Wiesbaden, 1951.

9. Cf. P. E. Schramm, «Anatomía de un dictador», cit., p. 52, nota 22.

10. Th. Mann, «Leiden an Deutschland. Tagebuchblätter aus den Jahren 1933 und 1934», en Reden und Aufsätze, Fischer, Fráncfort d. M., 1965, p. 474. Se refiere a la entrada del 4 de diciembre de 1933.

11. Cf. P. E. Schramm, «Anatomía de un dictador», cit., p. 98.

12. Voegelin cita los propios comentarios de Hitler en las charlas de sobremesa. Cf. H. Picker, Conversaciones de sobremesa, cit., p. 541.

13. Cf. K. Kraus, La tercera noche de Walpurgis, cit., p. 303.

14. En castellano, estas declaraciones también se recogen en Las conversaciones privadas de Hitler, ed. de H. Trevor-Roper, Crítica, Barcelona, 2004.

15. Cf. A. Bullock, Hitler, Bruguera, Barcelona, 1969, p. 420.

16. Ibid., p. 420.

17. Para promocionar sus ideas, Haeckel organizó en 1906 la Liga Monista, que desapareció en 1933.

18. Cf. E. Haeckel, Los enigmas del universo, Paul Ollendorf, París, 1910, p. 447.

19. Mann se refiere a Friedrich Ebert (1871-1925), miembro del SPD y primer presidente de la República de Weimar.

20. Th. Mann, «Leiden an Deutschland», cit., pp. 461-462; entrada del mes de julio de 1933.

21. Cf. E. Haeckel, Los enigmas del universo, cit., p. 7.

22. Ibid., pp. 8-9.

23. Ibid., p. 446.

24. Ibid.

25. Ibid.

26. Cf. H. Picker, Conversaciones de sobremesa, cit., pp. 231-232.

27. Ibid., p. 232.

28. Ibid., nota 231.

29. P. E. Schramm, «Anatomía de un dictador», cit., p. 53.

30. Ibid., p. 54.

31. K. Kraus, La tercera noche de Walpurgis, cit., pp. 244-245.

32. Der Stümer [El Atacante] era un semanario antisemita dirigido por Julius Streicher, vinculado al partido nazi. Apareció por primera vez en 1923 y su último número se publicó meses antes del fin de la Segunda Guerra Mundial. Oficialmente la publicación no pertenecía al partido y se caracterizaba por su estilo vulgar.

33. P. E. Schramm, «Anatomía de un dictador», cit., p. 54.

34. Ibid., p. 50. En este caso, Schramm se limita a reproducir las declaraciones del doctor Hasselbach, médico personal del Führer. Las referencias siguientes aparecen en el cuerpo de texto.

35. Ibid., p. 51.

36. Se refiere a Geli Raubal, hija de la hermanastra de Hitler, Angela Raubal.

37. Karl May (1842-1912) estuvo siete años en la cárcel, condenado por varios delitos de estafa, antes de alcanzar el éxito como autor de novelas de aventuras en torno a 1890. Sus obras se caracterizan por su exótico colorido y sus descripciones etnográficas imaginarias. Más tarde escribió novelas de estilo simbolista y con mensajes en defensa de la paz. Durante mucho tiempo, May siguió siendo un escritor muy popular entre los jóvenes de lengua alemana, vendiendo más de noventa millones de ejemplares en las más de veinticinco lenguas a las que se han traducido sus obras.

38. Wilhelm Bölsche (1861-1939) fue un escritor popular y divulgador científico, muy influido por el monismo de E. Haeckel y que desarrolló una concepción panteísta y místico-naturalista.

39. P. E. Schramm, «Anatomía de un dictador», cit., p. 83.

40. Ibid., p. 84.

41. Cf. A. Hitler, Mi lucha, Rienzi, Medellín, 2012, pp. 28-30.

42. P. E. Schramm, «Anatomía de un dictador», cit., pp. 605-606.

43. Cf. E. Voegelin, The World of the Polis. Order and History, vol. 2 [1957],

University of Missouri Press, Columbia, 1999, p. 233.

44. Cf. G. S. Kirk y J. E. Raven, Los filósofos presocráticos, Gredos, Madrid, 1974, p. 271. Se refiere al fragmento 207 de la edición.

45. Cf. P. E. Schramm, «Anatomía de un dictador», cit., pp. 95-96.

46. Ibid., p. 96.

47. Ch. Darwin, El origen de las especies, Edaf, Madrid, 1970, pp. 101 ss.

48. Ibid., p. 102.

49. Ibid., p. 103.

50. Ibid., p. 315.

51. P. E. Schramm, «Anatomía de un dictador», cit., p. 138.

52. Ibid., p. 138.

53. Ibid., p. 138.

54. Cf. E. Voegelin, «The German University and the Order of German Society: A Reconsideration of the Nazi Era», en Published Essays, 1966-1985, ed. de E. Sandoz, The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 12 [1990], University of Missouri Press, Columbia, 1999, pp. 13-14. Véase infra.

55. Cf. A. Bullock, Hitler, cit., p. 402.

56. Citado por Bullock, ibid. Las referencias siguientes aparecen en el cuerpo de texto.

57. La pertenencia a la orden Pour le Mérite era un privilegio concedido por los reyes de Prusia a quienes destacaban por sus logros militares. En 1842 se estableció la llamada clase de paz de la condecoración, en la que se integraban quienes habían alcanzado la excelencia en el ámbito de la ciencia y el arte. A partir de 1922, fueron los miembros de la orden quienes comenzaron a concederla. En 1952, la orden fue restablecida como una organización independiente llamada Orden Civil Pour le Mérite, que premiaba logros

académicos y artísticos. Schramm fue elegido miembro de ella en 1958 y elegido canciller en 1963.

Capítulo 4

DESCENSO AL ABISMO ECLESIÁSTICO: LA IGLESIA EVANGÉLICA

22. Ausencia de una articulación teórica de «Iglesia»

Abordaremos ahora otro tema igual de importante que los anteriores y no menos desagradable: el comportamiento de las Iglesias bajo el nazismo. Como sabrá el lector, este libro, titulado Hitler y los alemanes, tiene como objetivo superar los lugares comunes y los tópicos creados en torno al nacionalsocialismo. Sin desprendernos de ellos, es imposible comprender la corrupción moral de cariz pneumopatológico que aquejó a la población alemana, la misma, por cierto, que ayuda a explicar la actuación de las Iglesias en esa época.

El análisis no resulta fácil porque nos hallamos en una situación bastante cómica: en efecto, nos vemos en la obligación de elaborar una especie de filosofía de la Iglesia. No se ha intentado nunca nada parecido. Se habla ciertamente de las Iglesias, así, en general, pero nadie por ahora ha propuesto una teoría acerca de ellas. Basta para darse cuenta con buscar «Iglesia» en cualquier diccionario de teología.

Empecemos, pues, por donde es preceptivo, partiendo de lo que el sentido común nos enseña y de las diversas acepciones de la palabra. La primera y más importante hace referencia a la Iglesia, ya sea evangélica o católica, en cuanto institución social. En otros países, se habla en plural de Iglesias, independientemente del credo. También se emplea el término, en tercer lugar, para aludir a la Iglesia católica como entidad supranacional, cuyo centro organizativo se encuentra en la Ciudad del Vaticano. Existen otras Iglesias, como la ortodoxa griega, que no se incluyen en ninguno de los significados anteriores. Una acepción diferente tiene la expresión «Iglesia de Cristo» en la que cabría englobar a todas las instituciones eclesiásticas cristianas. En último lugar, se ha entendido Iglesia de modo diferente al institucional, es decir, en sentido teológico, como corpus mysticum Christi, donde se integrarían, de acuerdo con

Tomás de Aquino, todos los hombres desde el principio hasta el final de los tiempos.

A la hora de analizar la actitud de las Iglesias bajo el régimen de Hitler, no se pueden perder de vista esta diversidad de significados ni sus diferencias. Nuestro propósito es estudiar el comportamiento tanto de la Iglesia católica como las evangélicas, de modo que lo que se señale atañerá solo y exclusivamente a ellas, no a la Iglesia católica en cuanto entidad supranacional o a la Iglesia en tanto corpus mysticum Christi, ni, como es evidente, a las Iglesias evangélicas o católicas de otros países, salvo que se indique lo contrario.

Por otro lado, conviene precisar un hecho cuyo olvido puede tanto ser causa de errores de interpretación como suscitar críticas y reproches en numerosos debates públicos. El pueblo alemán de aquel periodo —la sociedad que vivía en el interior del Reich en 1937, no el pueblo en el sentido de völkisch— conformaba un pueblo eclesiástico (Kirchen-Volk). Solo un pequeño porcentaje de la población no pertenecía a ninguna confesión cristiana y se calcula que el uno por ciento era judío. El pueblo alemán y el pueblo eclesiástico coincidían; un dato que se suele pasar por alto e incluso ocultar recurriendo a los típicos lugares comunes que siempre hacen acto de presencia cuando uno se ocupa de las relaciones entre Iglesia y Estado. Esta forma de proceder solo encubre lo que es, desde un punto de vista político y humano, decisivo: la Iglesia es la institución que asume la representación espiritual del hombre ante Dios.

El pueblo eclesiástico y el pueblo se encuentran integrados por los mismos hombres, ya que toda comunidad formada por seres humanos posee necesariamente una orientación trascendente. Las Iglesias son las encargadas de asumir la representación trascendental de la sociedad. No tienen otra función, a pesar de que, cuando hablamos de las Iglesias en el marco de sus relaciones con el Estado, parezca que representan a sociedades distintas o contrapuestas. Se olvida que se refieren a la misma sociedad y que, mientras que la Iglesia asume la representación trascendental, el Estado hace lo propio con la representación temporal.

Aclarados estos extremos se entenderá por qué las dolencias espirituales o intelectuales de una comunidad repercuten tanto en la esfera temporal o política como en la espiritual. Algo parecido sugiere Karl Jaspers en El ambiente espiritual de nuestro tiempo1 cuando dice que en el seno de una sociedad corrupta no puede brotar ninguna élite capaz de preservar el orden. La Iglesia se

halla aquejada de la misma depravación, y otro tanto se puede afirmar en referencia a ella. Es la misma conclusión que extraen Platón y Aristóteles. Contra ella, sin embargo, se ha difundido otra visión, de acuerdo con la cual la representación espiritual de la Iglesia es independiente y autónoma de la sociedad.

Fue la corrupción moral, intelectual y espiritual de la sociedad, que se reflejaba en corrientes ideológicas como el nazismo, lo que realmente determinó el fin de la República de Weimar. No pudo sobrevivir el régimen porque una mayoría formada por facciones diferentes —radicales de izquierdas y de derechas, comunistas y los propios nacionalsocialistas— decidió bloquear el Reichstag. La impotencia política y la imprudencia de quienes defendían la democracia fueron el resultado de esa corrupción generalizada que se manifestaba en el extremismo de izquierdas y de derechas, así como en las luchas intestinas por el poder desatadas en el seno del nacionalsocialismo.

La desintegración del orden social, patente en la dimensión temporal, se extendió y acentuó mucho más al llegar Hitler al poder. Alemania no contaba entonces con representantes públicos capaces de plantar cara al nazismo en la esfera político-temporal. Al carecer de ellos, las Iglesias, encargadas del mantenimiento del orden espiritual, tuvieron que asumir todas las funciones representativas. Tenían la misión de defender tanto los intereses del hombre como su dignidad y, por esta razón, eran las únicas que estaban en condiciones de salvar a Alemania del nazismo.

23. Declive intelectual y espiritual de las Iglesias alemanas

Pero, por desgracia, no estuvieron a la altura, ni supieron defender la dignidad humana. No es que fracasaran en su cometido. Podríamos afirmar que ni siquiera lo intentaron y la causa de ello es que las Iglesias, como los sacerdotes y los fieles que las integraban, padecían la misma corrupción que el conjunto de la sociedad, aunque —justo es decirlo— con mucha menor intensidad que entre los nacionalsocialistas. Si no se rebelaron ante la deshumanización fue porque también ellas habían perdido el contacto con la realidad. En su seno, al igual que en otros ámbitos sociales, se había desvanecido el vínculo que, gracias a su

naturaleza teomórfica, mantiene el hombre en la individualidad de su ser con lo real, de modo que las Iglesias, como el resto de la sociedad, olvidaron lo propio de la condición humana. Ahora bien, en su caso específico, la pérdida de contacto con la realidad tuvo lugar en diversas dimensiones.

Lo que debemos preguntarnos es por qué se llegó a esa situación en nuestro país. En otros sitios, las circunstancias pueden ser diferentes, pero en nuestro caso, en primer lugar, fue posible debido al aislamiento y pérdida de influencia de la filosofía. Aunque es cierto que ni la antropología platónico-aristotélica ni la ética clásica eran completamente desconocidas, en Alemania nunca fueron predominantes a causa del declive de la filosofía en el ámbito académico. En las Iglesias ocurría lo mismo; también en su interior se había descuidado la reflexión sobre el ser humano, de modo que se limitaban a defender sus propios intereses, olvidando custodiar los de todos los hombres. Si profundizamos un poco más en su estructura, podemos llegar a afirmar, además, que incluso en el campo teológico se pasaba por alto, como veremos mediante ejemplos concretos, la defensa de la humanidad. Tampoco, pues, la teología ofrecía recursos intelectuales para afrontar aquellos momentos.

De hecho, la resistencia, tanto protestante como católica, frente al nacionalsocialismo surgió precisamente cuando el régimen comenzó a amenazar sus intereses institucionales. Cuando lo que había era solo unos cuantos campos de concentración; cuando solo se maltrataba a grupos concretos de personas o se azotaba únicamente a los judíos, lo más normal es que se hiciera la vista gorda. Esto demuestra que en las Iglesias del país habían desaparecido completamente los sentimientos más básicos de humanidad, incluidos los de índole temporal.

Para explicar la situación, además del aislamiento y pérdida de influencia de la filosofía, hay que añadir otro factor: el absoluto desconocimiento en nuestro país de la naturaleza de los movimientos políticos modernos. Desde la Edad Media, en Occidente —salvo en Alemania—, tanto la sociedad como la concepción del hombre se han conformado teniendo en cuenta las contribuciones filosóficas del Renacimiento y el humanismo, además de las ideas sobre la ley natural de los siglos XVI y XVII, y la Ilustración. Allí donde exista una sociedad y allí donde siga estando viva una imagen del hombre de naturaleza temporal, a pesar de lo cuestionable que sea en términos filosóficos, es difícil e improbable que surja, con el radicalismo y el alcance social que tuvo entre nosotros, un movimiento político como el nacionalsocialista. Nuestra situación fue distinta porque la realidad temporal de la política no recibió el influjo de aquellas corrientes, sino

del Romanticismo alemán y, concretamente, quedó anegada por las disparatadas ideas sobre el Volkstum[2] pregonadas por Friedrich Ludwig Jahn[3], conocido como «el padre de la gimnasia». Estas corrientes también determinaron el desarrollo de la cultura eclesiástica. Un poco más adelante nos referiremos precisamente al Volkstum, mostrando cómo se difundió la palabra en el ámbito teológico. Como consecuencia de todo este proceso, la ideología romántica del Volkstum acabó reemplazando la noción de humanidad, tanto en el campo eclesiástico como en el teológico. A ello se añade que no existía en el país el más mínimo conocimiento de la naturaleza de los movimientos gnósticos, ya fueran comunistas o nacionalsocialistas. Por desgracia, hoy las cosas no han mejorado mucho.

La hostilidad que tradicionalmente las Iglesias han mostrado hacia la ciencia también contribuyó a la decadencia. Se trata de un fenómeno que no afecta solo al ámbito temporal o al orden político nacional; es más profundo y guarda relación con la formación teológica y el saber eclesiástico. A la decadencia intelectual generalizada hay que sumar, por último, la sorprendente falta de cultura teológica entre clérigos y teólogos, una carencia de la que daremos prueba.

Sería erróneo pensar que la decadencia comenzó a manifestarse justo en el momento en que surgió el nacionalsocialismo. Llevaba gestándose y presentándose, incluso de forma más vergonzosa, a lo largo de todo el siglo XIX, especialmente a raíz de los problemas sociales provocados por la irrupción de la sociedad industrial. Y hoy, en 1964, no ha desaparecido. Mejor dicho: la decadencia no solo ha continuado —lo que sería comprensible, teniendo en cuenta que, después de tanto tiempo de declive, no es posible restablecer de la noche a la mañana el orden social—, sino que actualmente no disponemos ni de la fuerza ni de los medios para superarla. En relación con el clero, lo que hace imposible revertir la situación y la refuerza es su empeño por ocultar y mantener en secreto lo acaecido durante el régimen nacionalsocialista.

Para ilustrar esta supresión sistemática de la realidad a la que nos estamos refiriendo, citaré a continuación dos textos escritos por J. Neuhäusler[4], obispo auxiliar de Múnich, recogidos en un libro publicado hace escasas semanas. Me refiero a La Iglesia católica y la Alemania nazi, de Guenter Lewy[5]. En Kreuz und Hakenkreuz [Cruz y cruz gamada], una obra que vio la luz en 1946, Neuhäusler alababa la valiente resistencia de los católicos frente al nazismo[6]. Si estudiamos con más detalle el periodo, descubrimos que lo que cuenta no se

corresponde en absoluto con los hechos. Es más: recientemente se ha descubierto que Neuhäusler distorsionó las fuentes, modificando reiteradamente su contenido y omitiendo determinada información. Por ejemplo, pasó por alto, supuestamente por descuido, la declaración de la Conferencia de Obispos celebrada en marzo de 1933. A propósito de ello, Lewy comenta:

Este corto, pero importante, párrafo, aparece también como una adición al borrador original de [cardenal] Bertram7. Es sintomático de la audacia con que ciertos escritores católicos han falsificado, a partir de 1945, documentos importantes del periodo nazi, el que tal pasaje sea omitido por el obispo auxiliar Johann Neuhäusler, sin añadir la acostumbrada señal de que se trata de una elipsis del texto8.

El texto de la Declaración de la Conferencia de Obispos de Fulda, que Neuhäusler no menciona en su libro, decía:

Los cristianos católicos, para quienes la voz de su Iglesia es sagrada, no precisan en este momento una admonición especial para ser leales a las legítimas autoridades y para cumplir conscientemente con sus deberes cívicos, sin dejar por ello de rechazar por principio toda conducta subversiva o ilegal9.

Este es el contenido del comunicado que los obispos católicos alemanes hicieron público el 18 de marzo de 1933. En su opinión, los cristianos tenían la obligación de obedecer a la autoridad legítima; más adelante, abordaremos el asunto.

Sobre otra omisión, Lewy apunta:

Neuhäusler, que publica la carta pastoral conjunta de modo que cambia completamente su sentido, deja fuera de su versión la expresión «por otra parte»,

y, de nuevo, lo hace sin el habitual uso de la elipsis (op. cit., p. 53). Esto deja en la oscuridad la existencia de la parte anterior de esa frase, ya que la omite. Hans Müller (en un artículo de revista «Zur Behandlung des Kirchenkampfes in der Nachkriegsliteratur»10: Politische Studien XII [1946], pp. 474-481) ha contado veintiún cortes en la reproducción que defiende Neuhäusler en su libro [sobre la resistencia católica]. Nueve veces quedan sin indicar omisiones del texto. En cinco ejemplos, las auténticas frases han sido alteradas11.

Estos son los hechos. Sobre el mito de la presunta resistencia católica —después nos referiremos al caso protestante— Lewy concluye:

No hay razón, claro está, para centrar el fuego graneado de la crítica exclusivamente en la Iglesia católica. Los católicos alemanes eran parte y componente de un medio ambiente que, con notables excepciones, carecía de la suficiente cultura política, del vigor moral preciso para ver a través de los tópicos patrioteros del régimen hitleriano. Solo que se ha ido extendiendo la leyenda de la resistencia [la leyenda que estamos intentando refutar] por parte de la Iglesia de la época en Alemania, y esto es algo que necesita con urgencia ser corregido en pro de la historia. La realidad, como ha expresado con acierto el historiador católico Friedrich Heer, es «que la resistencia cristiana a Hitler, durante el Tercer Reich, desde un comienzo tuvo carácter de cosa única, no deseable... En 1945 la situación era tan crítica que solo un intento gigantesco de ocultarlo todo se consideraba como medio de salvar y restaurar el cristianismo oficial en Alemania»12.

Negarse sistemáticamente a revelar cuál fue la actitud de las Iglesias hacia el régimen de Hitler —y, para ser totalmente francos, no solo omitir datos, sino en ocasiones falsificar sistemáticamente los documentos que permitían conocerlos — es la estrategia empleada para evitar superar el pasado y, por tanto, el presente. No obstante, nos encontramos en una situación inmejorable, ya que, afortunadamente, se han publicado en los últimos años muchas obras que permiten hacernos una idea de cuál fue el verdadero papel que desempeñaron las Iglesias durante el último periodo del nacionalsocialismo. Atendiendo a las

fechas, por ejemplo, Goldschmidt y Kraus publicaron en 1962 Der ungekündigte Bund [El pacto no rescindido]13, donde salieron a la luz por primera vez importantes documentos evangélicos. En 1963 apareció Katholische Kirche und Nationalsozialismus [Iglesia católica y nacionalsocialismo], de Hans Müller, que da a conocer a los católicos14. Ese mismo año se publicó un trabajo del obispo evangélico Otto Dibelius que advertía de lo disparatado que era, desde un punto de vista moral, seguir la exhortación del capítulo 13 de la Carta a los Romanos, el conocido pasaje del Nuevo Testamento donde se conmina al cristiano a someterse a las autoridades. A estas obras se añade la ya mencionada La Iglesia católica y la Alemania nazi, de Lewy, publicada hace pocas semanas.

Hoy, pues, no podemos pasar por alto el pasado. Además, están en marcha diversas investigaciones sobre la corrupción de la sociedad alemana y, más en concreto, sobre lo sucedido en las Iglesias. El trabajo está en su primera fase y llevará muchas décadas terminarlo.

24. La participación de la Iglesia evangélica en la ideología nacionalista völkisch15

Examinemos, en primer lugar, la situación de la Iglesia evangélica, no solo porque, en términos numéricos, es más importante, sino también porque, a tenor de las fuentes católicas con las que contamos, resulta de mayor utilidad comenzar con ella. La causa de esto tiene que ver con la propia estructura eclesiástica. En las instituciones evangélicas, los sacerdotes pueden interpretar libremente la Biblia y no se encuentran sujetos a ninguna clase de disciplina dogmática. Por ello, en su seno se manifestó en toda su amplitud la decadencia, esto es, en todos sus grados, desde la más absoluta perversión de lo señalado en la Escritura, hasta formulaciones teológicas más o menos decentes, nunca del todo.

Aunque la misma apreciación podría hacerse respecto de la Iglesia católica, la férrea disciplina organizativa de esta última sirvió en cierto modo para encubrir el declive. Por ejemplo, durante el nazismo existieron grandes discrepancias entre los obispos y si, finalmente, Preysing en Berlín16 o Galen en Westfalia rehusaron separarse y no fundar una Iglesia Confesante católica para enfrentarse

a los purpurados corruptos fue con la única finalidad de evitar un cisma que hubiera quebrantado la unidad del episcopado.

En el caso evangélico, las diferencias entre quienes mostraban una actitud más radical y los que se decidieron por una más digna dieron lugar a dos grupos claramente diferenciados, cada uno de los cuales contaba con su propio manifiesto. Así, se entenderá mejor el contexto si se estudia primero la actitud de la Iglesia evangélica, en cuyo interior tuvo lugar una importante discusión tanto sobre la decadencia como acerca de la manera de enfrentarse a ella. Muchos de sus representantes publicaron obras o hicieron declaraciones públicas, unas, más paganas, siguiendo la estela de Ludendorff; otras, más moderadas, como las del Cristianismo de la Iglesia Alemana del Reich, o la de los Cristianos Alemanes de la Iglesia del Reich, el movimiento dirigido por el obispo Müller.

Clasificaremos los documentos y las sensibilidades en función de la decadencia que reflejan, ofreciendo ejemplos de las corrientes existentes. En primer lugar, entre las más decadentes, que aceptaban ideas afines a las de, por ejemplo, los grupos paganos que reivindicaban la idea de germanidad, encontramos la Confessio Germanica, un manifiesto escrito en 1933 por Ernst Bergmann17. Sobre este último no podemos decir nada porque es un personaje totalmente desconocido. La declaración consta solo de tres frases:

Creo en el Dios de la religión germana, que actúa en la naturaleza, en el espíritu viril del hombre y en el poder del pueblo.

Y en Kristo [con K parece más alemán], que lucha por la nobleza del alma humana.

Y en Alemania, la tierra donde será forjada una nueva humanidad18.

Este es el ejemplo más radical y sintomático de la deshumanización y decadencia de la Iglesia evangélica. Entre la corriente moderada, hallamos a los Cristianos Alemanes, el movimiento religioso fundado y liderado por Joachim Hossenfelder, que, a la vez, encabezaba el sector más extremista. Tras ejercer de pastor en Berlín, fue nombrado obispo de Brandeburgo. No tuvo reparos en emplear en sus declaraciones la terminología nacionalsocialista, la misma que

aparece en el programa del partido, pero sin llegar a la locura de Bergmann, a quien hasta los nazis consideraban un loco.

Nosotros nos situamos en el ámbito de la cristiandad positiva. [Esto se encuentra en el programa del partido]. Confesamos nuestra creencia afirmativa y conforme a la raza (artgemässen) en Cristo, que está de acuerdo con el espíritu alemán de Lutero y la piedad heroica [...] Vemos en la raza, en el Volkstum, una nación que Dios nos ha otorgado y el orden de la existencia que se nos ha confiado, cuya preservación es ley de Dios para nosotros. Por esta razón, debemos oponernos a la confusión y mezcolanza de las razas [...]

Rechazamos la presencia de los judíos en Alemania siempre que se les siga reconociendo su derecho a la ciudadanía y, por tanto, mientras exista el riesgo de confundir las razas y el peligro de la degradación19.

Este fragmento refleja las ideas del ala más izquierdista de los Cristianos Alemanes.

Existía, en tercer lugar, un grupo más moderado encabezado por el obispo Müller, aunque este después terminó apoyando al régimen. En 1933 se le encargó a Friedrich Gebhardt la redacción del manifiesto, que contiene frases lapidarias:

La creencia en Cristo es, desde un punto de vista formal, acorde a la raza y, materialmente, acorde con Cristo.

El Nuevo Testamento es en sí el Evangelio, pero el Antiguo Testamento, no. Ni siquiera se convierte en parte del Evangelio mediante el Nuevo. [Por tanto, debemos prescindir de él].

Israel fue el pueblo elegido (Volk), pero Dios renegó de él y dio el Evangelio a otro «pueblo» (Volk) que daría fruto. [Al pueblo alemán]. Ninguna nación puede considerarse destinataria exclusiva del Evangelio; ahora bien, Dios puede hoy decidir renegar de un pueblo como desposar y formar una alianza con otro, como

ya hizo20.

Si lo hizo en aquel momento, también hoy puede elegir al pueblo alemán y desposarlo.

En su comentario, los autores de Der ungekündigte Bund señalan:

Esta tendencia moderada dentro de los movimientos religiosos tenía mucha relación con el nivel medio de la teología que predominaba en la época. [Repárese en lo que se afirma, que revela la absoluta decadencia intelectual, espiritual y teológica] porque también —como resultado de la «vuelta a Lutero»— los teólogos habían estimado positivamente la noción de Volkstum, en el que veían el origen de la Reforma y habían convertido la historia alemana casi en historia de la salvación (p. 191).

El texto es reflejo de una tendencia que se inscribe en la corriente propagandística luterana y en el marco de la ideología romántica del Volkstum. Este término, que no es la primera vez que aparece, fue acuñado por el conocido «padre de la gimnasia», Jahn, casi considerado un «padre de la Iglesia» por las instituciones eclesiásticas alemanas.

Todo esto ocurrió durante el primer periodo, en los años que podríamos denominar «fase de calentamiento» del nazismo. Más tarde, la situación se complicó y se volvió especialmente crítica en el momento en que el régimen intentó que los evangélicos comulgaran con ruedas de molino, como, por ejemplo, el 7 de abril de 1933, fecha en la que se promulgó la Ley para la Restauración de la Función Pública, incluyendo la famosa «cláusula aria» que prohibía a los judíos el acceso a la función pública.

En el verano de aquel año se consultó a la Iglesia evangélica sobre el proyecto de ley que regulaba la relación entre los pastores y los funcionarios eclesiásticos con el Reich, que recogía también aquella disposición. Esto provocó numerosos debates de interés. En el libro en el que se explican los hechos se comenta:

Aunque se aceptó sorprendentemente, como hecho consumado, tanto la difamación pública de sus conciudadanos judíos el 1 de abril de 1933, a través del boicot de sus negocios, como la supresión de varios organismos gubernamentales como consecuencia de la aplicación de la cláusula aria [Dietrich Bonhoeffer fue uno de los pocos que expresó espontáneamente su solidaridad con las víctimas del nuevo orden social], la resistencia únicamente comenzó a manifestarse cuando la Iglesia se vio afectada, en la persona de sus propios funcionarios, por la nueva legislación (pp. 194-195).

Se observa, así, un determinado patrón de comportamiento social, que se puede resumir de la siguiente manera: mientras nuestro grupo se encuentre a salvo, no nos negaremos a colaborar con el régimen, aunque se persiga a otros, Pero en cuanto peligren nuestros intereses o nos veamos amenazados, nos opondremos al sistema. Se olvida que entonces es demasiado tarde, ya que cuando se empieza a masacrar al prójimo, es porque ya han desaparecido las normas más elementales de humanidad.

25. Opiniones teológicas sobre la legislación racial

¿Cuál fue la decisión que adoptaron las diversas asambleas eclesiásticas sobre el proyecto de ley? La cuestión se debatió en el Sínodo General de Prusia, celebrado los días 4 y 5 de septiembre de 1933 (p. 195). El enfrentamiento que tuvo lugar no podría haberse producido en la Iglesia católica a causa de la disciplina existente en ella, como hemos señalado. Durante el debate, uno de los grupos, «Evangelio e Iglesia», que se había formado el 23 de julio y que iba a ser la semilla de la que después se conocería como Iglesia Confesante, decidió abandonar la sala de reuniones. Ese hecho no impidió que finalmente se aprobara el proyecto con la cláusula aria. Colch, a la sazón obispo de Sajonia, señaló: «La base jurídica de la nueva legislación sobre la función pública se encuentra en la pertenencia a la raza aria. Por tanto, las normas eclesiásticas deben también establecer como requisito para ser funcionario de la Iglesia ser de esa misma condición racial» (ibid.). No hay ninguna duda de que los pastores

son funcionarios del Estado y la Iglesia, una de las dimensiones en las que se desarrolla la acción del Estado nacionalsocialista.

No todos eran de esa opinión. Lower Barmen, presbítero evangélico, disentía y advirtió que «la ley que no era compatible con la Biblia ni con el cristianismo evangélico y, en definitiva, tampoco con la Iglesia» (ibid.). Fue el que mostró un mayor grado de decencia, aunque su actitud quedó en entredicho más tarde, cuando los judíos tenían ya la soga al cuello.

En el otoño de 1933, Martin Niemöller fundó la Liga Pastoral de Emergencia21 (Pfarrernotbund). En su discurso de inauguración, afirmó: «La aplicación de la cláusula aria al ámbito de la Iglesia de Cristo sería una ofensa para la postura de la Iglesia Confesante»22.

Preocupaba única y exclusivamente lo que tenía que ver con la Iglesia de Cristo, es decir, con «el ámbito —el término es horrible— de la Iglesia de Cristo». Lo que pasara al resto de la población daba igual. Esta conclusión se desprende también de la decisión final que posibilitó la entrada en vigor de la Ley sobre la Función Pública y que afectaba a la organización eclesial. Repasemos algunas fechas. El 6 de septiembre se aprobó la ley sobre el gobierno de la Iglesia con la cláusula aria. El 16 de noviembre de 1933, el gobierno de la Iglesia anuló la ley. El 4 de enero de 1934, se deroga el decreto de anulación. El 12 de abril de 1934, se anula la derogación del decreto de anulación y, en la misma fecha, en el parágrafo cuarto, se establece que la anulación del decreto de anulación seguía en vigor. ¡Así funcionaba la Iglesia de Cristo! Los intentos de la Iglesia Confesante por revertir la situación fracasaron, lo mismo que todos los que se manifestaron en contra de las disposiciones y se negaron a adoptarlas (ibid.). Es esto lo que comentan los autores de la investigación citada, que conocen mucho mejor que nosotros la situación por la que atravesaba la Iglesia evangélica por aquel entonces.

Como puede verse, la Iglesia evangélica no estaba preparada ni se encontraba en condiciones de oponer resistencia (p. 203). Tal vez por ello solicitó el parecer de diferentes facultades de Teología.

El 19 de septiembre de 1933, Von Soden firmó en calidad de decano el dictamen de Marburgo. Seis días después, el 25 de septiembre de 1933, los profesores Althaus y Elert hicieron público el de Erlangen (ibid.). ¿Qué mantenían? En primer lugar, nos referiremos al último, al de Erlangen, ya que es más

clarificador desde el punto de vista de su estructura lingüística, es decir, muestra un mayor grado de vileza. A ello se suma otra ventaja: se trata de un documento que recibió duras críticas por parte de un prestigioso teólogo, Rudolf Bultmann23. Es posible hacerse una idea de las diversas actitudes hacia el régimen y las diferencias entre ellas comparando lo que se señala en el documento de la facultad con la opinión personal de Bultmann.

Según el dictamen de la facultad de Erlangen24:

El orden externo de la Iglesia cristiana, según las enseñanzas reformadas, a diferencia del católico, debe adecuarse no solo a la universalidad del Evangelio, sino también a la estructura histórica y völkisch en general [«estructura völkisch», hay que subrayarlo] en la que viven los hombres [...] Para las confesiones de inspiración luterana, ser uno en Cristo no depende de la organización externa, sino de la fe.

De acuerdo con estos principios, el ámbito de autoridad de las Iglesias (Kirchentümer) que surgieron de la Reforma de Wittenberg se corresponde con el de los diferentes pueblos, y tanto en su vocabulario para el culto como en su constitución no solo han de preservar sus particularidades nacionales, sino también contribuir a su cuidado y conservación25.

Debemos reparar en el parecido que existe entre la expresión «ámbito eclesiástico de autoridad» (Kirchentum), y el término Volkstum. Era tan amplia la relevancia de este último que llegaba hasta penetrar y condicionar el vocabulario teológico, sustituyendo a veces a la palabra «Iglesia».

Si la diversidad völkisch de las estructuras externas de la Iglesia es consecuencia necesaria (que es al mismo tiempo profética y, por tanto, debe ser afirmada éticamente) de la estructura völkisch general, se debe también tener en cuenta en el nombramiento de los cargos eclesiásticos [...].

Quien tenga un encargo espiritual ha de estar tan vinculado a la existencia terrenal de su comunidad que debe compartir los lazos que surjan de ella. Uno de

ellos es la pertenencia al mismo Volkstum26.

Kirchentum y Volkstum guardan cierta correspondencia. La pertenencia a este último se convierte en el criterio para decidir sobre la cuestión judía:

Si este principio, y hasta qué punto, se debe aplicar a los cristianos de origen judío que viven entre nosotros, es una cuestión que se debe discutir específicamente. En primer término, se debate si los judíos residentes en Alemania pertenecen en sentido riguroso al Volk alemán o si tienen uno propio y constituye un pueblo acogido entre nosotros (Gastvolk)27.

Como se sabe, los judíos recibieron un Volkstum (nacionalidad) y disfrutan de ella hoy; no es, pues, algo exclusivo de los alemanes:

La Iglesia como tal no puede decidir [...] si los judíos (Judentum) que viven entre nosotros son rigurosamente parte del pueblo alemán o una nación extranjera, acogida en nuestro seno [...] La pregunta sobre la relación völkisch entre la condición de alemán y la de judío [repárese en el vocabulario tan vulgar, el empleado por Schramm, Ernst Haeckel y Hitler] es una cuestión de índole histórica y biológica [de nuevo, la biología]. Y solo la puede responder nuestro pueblo, como el que se encontrase en situación análoga, teniendo en cuenta su situación histórica y biológica.

Hoy el pueblo alemán considera a los judíos que viven en su interior como un Volkstum extranjero. Ha reconocido la amenaza que suponen para su independencia los judíos emancipados y se intenta proteger a través de leyes especiales. [Pero no se ha dado cuenta del peligro que representan para su propio modo de vida los teólogos protestantes y católicos, ni ha aprobado leyes especiales para protegerse de ellos] [...] La Iglesia tiene el deber de reconocer el derecho fundamental del Estado a tomar ese tipo de medidas legales. [Nadie sabe muy bien por qué tiene el deber y se pasa por alto que no todos eran de la misma opinión]. Sabe que en la situación contemporánea se encuentra llamada a

tomar conciencia de su condición de Iglesia del pueblo alemán (Volkskirche). Eso implica, por parte de quienes desempeñan funciones oficiales, asumir deliberadamente el principio de la responsabilidad völkisch y aplicarlo a los cristianos de origen judío [...] Ante Dios, es decir, desde el punto de vista de la pertenencia a Cristo, no hay diferencias entre judíos y no judíos. Pero la filiación común como hijos adoptivos de Dios no hace desaparecer las diferencias sociales y biológicas, sino que une a todos a la condición en la que se encontraban cuando fueron llamados (1 Cor 7, 20)28. Los cristianos, tanto en sus pensamientos como en sus acciones, deben tener en cuenta el vínculo biológico, fatalmente inevitable, con un determinado pueblo. [No se pase por alto la expresión «vínculo biológico»: los teólogos, profesores de una facultad de Teología, apelan a la más vulgar inmundicia racial]29.

La conclusión, a fin de cuentas, es que los cristianos no tienen la obligación de comportarse como tales, sino que es «fatalmente inevitable» obrar inhumanamente. ¿Qué quiere decir esto? Ambrose Bierce define en su Diccionario del diablo el fatum o destino como «la autoridad de los tiranos para el crimen, y la excusa del fracaso de los tontos»30. Debemos desconfiar, por tanto, de cualquier mención al destino y extremar en esos casos la cautela.

Para Bultmann, un teólogo riguroso, el informe era inaceptable. Y dejó por escrito su disconformidad:

¿No señala el dictamen de Erlangen que todos los cristianos poseen una filiación como hijos adoptivos de Dios, que no hace desaparecer las diferencias biológicas y sociales? ¿No afirma, además, que el cristiano se encuentra vinculado a la situación en la que fue llamado? Sí, y sus tesis se encuentran perfectamente justificadas. [Y cita el pasaje de Corintios (1 Cor 7, 20)]. Pero me sorprende la imprudente apelación a la Biblia, porque el pasaje no da a entender que esas diferencias sigan siendo válidas en el ámbito de la Iglesia ni que sean importantes. [De nuevo, esa forma de hablar tan vaga sobre el «ámbito de la Iglesia»]. ¡Todo lo contrario! Lo que Pablo precisamente afirma es que las distinciones, que no tienen sentido alguno en el seno de la Iglesia siguen rigiendo para el mundo. Opone el pasaje de 1 Cor 7, 17-24 a los estúpidos que pretenden transformar los principios que rigen en la comunidad eclesial en leyes

del mundo y desean emancipar a esclavos y mujeres. [Por tanto, frente a las políticas igualitarias, según las cuales todos los hombres son hijos de Dios. La referencia de Bultmann es correcta]. Y ahora lo que pretendemos es la locura contraria, es decir, convertir las leyes del mundo en normas de la Iglesia31.

Bultmann habla en nombre propio —es honesto—, pero se limita únicamente a denunciar la imprudente alusión a las Escrituras. Ahora bien, la forma de expresarse que emplea, tan comedida, no es la más indicada para esos momentos. ¡En momentos tan trascendentales, es preciso decir las cosas con toda claridad! Es indudable que el informe rebosa maldad intelectual e interpreta torticeramente la Biblia con el fin de justificar el nacionalsocialismo. Pero Bultmann no se pronuncia sobre su contenido político; se ciñe a la crítica teológica. En otra parte, señala:

Por tanto, es competencia del Estado determinar si los judíos residentes en Alemania son plenamente parte del pueblo alemán o una nación acogida. La Iglesia como tal no tiene esa competencia, como señala correctamente el informe de la facultad de Erlangen32.

Nos encontramos, pues, ante la renuncia más absoluta de cualquier atisbo, incluso el más mínimo, de moralidad humana, ante el repudio más completo de todas las enseñanzas de la filosofía y la ética clásicas. Y, sin embargo, nada de ello turba a un teólogo como Bultmann, que denuncia exclusivamente la incoherencia en la que incurre la Iglesia al aceptar una decisión adoptada por el Estado. Para la Iglesia, el judaísmo es solo un credo: los cristianos de origen judío son cristianos, de manera que el Estado nacionalsocialista puede tratar como estime oportuno a los judíos no cristianos, o sea, a los que son, simple y llanamente, judíos. Esto es lo que se dice y afirma en estos extractos.

26. Tendencias antisemitas del obispo Wurm y el pastor Niemöller

Pero ¿cómo afrontó la gente corriente el asunto? ¿Por qué tantos prefirieron la sumisión al poder? ¿Cuál es la razón por la que la resistencia apareció únicamente al final? Para contestar estas preguntas, nos referiremos a una serie de documentos de naturaleza biográfica; concretamente, aludiremos a dos casos: el del obispo evangélico de Wurm33 y el del famoso pastor Niemöller, presidente hoy de la Iglesia evangélica. Ya en 1938, cinco años después de que comenzaran los campos de concentración, tras cinco años, pues, de política nacionalsocialista y leyes antisemitas, incluso cinco años después de la aprobación de la mencionada cláusula aria y, por tanto, de la actitud que vimos que había mantenido la Iglesia y de lo que ya conocemos, Wurm escribió una carta a Gürtner, ministro de Justicia del Reich, en la que le decía:

No voy a cuestionar para nada el derecho del Estado a combatir el peligro que representan los judíos. Desde mi juventud, me ha parecido correcta la opinión de Heinrich von Treitscke y Adolf Stöcker sobre el posible efecto subversivo del judaísmo en el campo de la religión, la literatura, la política y la economía34.

Se presenta, pues, como antisemita convencido. Ahora bien, en 1943 cambia drásticamente de actitud, según muestra un documento de extraordinario valor: la misiva que dirigió en diciembre al Gobierno alemán, en la que afirmaba:

Al margen de sentimientos éticos y religiosos, debo declarar, según la opinión que existe en todos los ambientes cristianos positivos de Alemania [la expresión es la misma que aparece en el programa del partido], que, como cristianos, consideramos que la política de exterminación del judaísmo constituye una pesada, y desastrosa, injusticia para el pueblo alemán. Asesinar fuera del caso de guerra y sin sentencia previa es contrario al decálogo, aunque lo ordenen las autoridades [parece como si antes de 1938 no hubiera pasado nada] y como toda transgresión consciente de los mandamientos de Dios [a continuación viene lo que de verdad importa], responderemos por ello antes o después. Nuestro pueblo sufre de muchos modos los ataques aéreos lanzados por el enemigo como represalia por lo ocurrido con los judíos. [Por tanto, si hay bombardeos es que se ha actuado mal]. El incendio de casas e iglesias, la metralla y los

desprendimientos en las noches de los bombardeos, la huida con lo puesto de las casas destruidas, los desamparados buscando refugio, todo ello sirve para recordar de la manera más dolorosa posible a la población lo que los judíos han soportado en épocas precedentes. Y muestra a la clara luz del día que las medidas adoptadas con anterioridad contra los no arios han sido decisivas, y lo siguen siendo, en la política de guerra de los enemigos.

No le resulta grato saber que se están cometiendo asesinatos y matando a individuos solo por ser judíos. La conclusión a la que llega es asombrosa: «Lo único que debe hacer el ciudadano alemán que cree en Dios es rezar con el fin de que no se cometa ninguna injusticia más contra aquellos que no son puramente arios, ni contra los arios que han contraído matrimonio con judías»35. Se da a entender, por tanto, que no hay problema, llegado el caso, en hacer la vista gorda, siempre y cuando las víctimas sean judíos y aunque su asesinato acarree el castigo divino.

Estudiemos ahora el caso de Niemöller, célebre pastor, sobre el que disponemos de un testimonio muy elocuente36. Rosenberg, cabecilla del Reich, envió a uno de sus subordinados a la vista del proceso iniciado contra el primero con el fin de que detallara lo acontecido. Por suerte, se han conservado tanto las notas que tomó el agente durante la declaración como el informe que presentó más tarde. ¿Qué dice el lugarteniente de Rosenberg sobre Niemöller y su confesión?

A él [Niemöller] no le preocupan los detalles sin importancia [se refiere a lo que el obispo aducía en su defensa], sino la fe cristiana, tal y como es transmitida por la Biblia y recogida por el credo. Como nacionalsocialista, tiene claras sus intenciones. Así, lee en alto dos páginas de Mi lucha, después un capítulo del Nuevo Testamento, y, finalmente, un sermón que predicó en 1932 sobre el Führer. Afirmó que se le podía acusar de cualquier cosa, salvo de no ser realista. Lo que no deseaba era interferir en los asuntos políticos. Solo se atrevió a hacerlo en una ocasión, en 1933, cuando el Führer decidió que Alemania abandonara la Sociedad de Naciones y Niemöller se enteró de la medida la misma noche gracias a la información proporcionada por un amigo de la Wilhelmstraße [donde se situaba la cancillería del Reich]. En ese momento, envió un telegrama a Hitler felicitándolo y quizá su enhorabuena fue la primera

que recibió el Führer tras haber tomado la decisión. Su única preocupación [de Niemöller] era el Evangelio. En ese contexto, ha hablado en innumerables ocasiones sobre la cuestión aria en el seno de la Iglesia. Le desagradan los judíos y los considera extranjeros. Y no había por qué dudar de él, porque pertenecía a una vieja familia de granjeros y teólogos de Westfalia y había servido de oficial de la Marina imperial. Ahora bien, la Biblia no permite sustituir el bautismo por el árbol genealógico. No podemos hacer a Dios a nuestra imagen, la imagen aria, sino aceptarlo tal y como es, es decir, tal y como se ha manifestado en el judío Jesús de Nazaret. Puede ser intolerable o enojoso, pero debemos aceptarlo en nombre del Evangelio37.

Así es: un noble vástago, hijo de una familia campesina arraigada en tierras de Westfalia, destacado oficial, que confiesa haber apoyado a Hitler durante las elecciones de 1924 y que no muestra reparos en afirmar lo desagradable y perniciosa que considera la afrenta cometida por Dios al encarnarse en un judío y no, por decir algo, en el propio Niemöller. En su opinión, no tenemos más remedio que resignarnos ante los designios divinos, aunque indudablemente un ciudadano de Westfalia hubiera sido más indicado para la encarnación, en comparación sobre todo con un simple judío. Pero no se pueden cambiar las cosas ni hacer nada al respecto.

27. Restos antisemitas en la Iglesia evangélica actual

Constatamos de nuevo en estos episodios la deshumanización, la más completa ignorancia, así como la profunda parálisis que atenazaba a la pequeña burguesía alemana. Quienes han estudiado el periodo han advertido asimismo de la absoluta incapacidad de la época para resistirse a las injusticias contra los hombres. Únicamente se levantaba la voz cuando era la vida de uno la que estaba en juego. Sucede lo mismo que con el obispo Wurm: todo cambia en el preciso momento en que se da cuenta de que tanto él como la Iglesia se hallan en peligro. Del mismo modo, Niemöller se rebela solo con la cláusula aria, es decir, cuando empiezan a peligrar los intereses de la Iglesia en tanto institución social. Mientras las autoridades nazis se limitaban a asesinar a seres humanos, a

conculcar el quinto mandamiento, no pasaba nada. Es este uno de los rasgos característicos de la resistencia alemana, salvo excepciones, como veremos a continuación. La resistencia, tanto la católica como la protestante, empieza a manifestarse solo al final, cuando es demasiado tarde.

Indudablemente, a medida que el régimen se fue consolidando, resultaba cada vez más complicado enfrentarse a él, como muestra el caso del Ejército, que tampoco se opuso y mantuvo la misma actitud de sumisión miserable, hasta que quedó claro que los errores estratégicos de Hitler podían llevar a la derrota. Fue entonces cuando los militares decidieron asumir el control y oponer resistencia. Ese fue el caso del 20 de julio38. Pero en la época de la que ahora hablamos, únicamente una minoría se dio cuenta del peligro que suponía Hitler y tuvo el arrojo de combatirle. En el Ejército, el general Beck; por parte de los protestantes, algunos jóvenes, como Dietrich Bonhoeffer39, que residía en Berlín. Entre los católicos, Alfred Delp, joven sacerdote jesuita. Más adelante, cuando abordemos el papel de la Iglesia católica, nos referiremos a este último. Por el momento, bastará con indicar que se opuso al régimen por razones espirituales, aunque pertenecía a una generación posterior a la que lo apoyó en las urnas. De hecho, Bonhoeffer y Delp tenían solo treinta y siete o treinta y ocho años cuando fueron asesinados, pese a lo cual no se arredraron, a diferencia de los miembros de la generación precedente que, aun habiendo tenido en su mano la posibilidad de elegir, apostó por echar todo por la borda. Por tanto, aunque normalmente cuando se habla de resistencia, se hace en referencia a la que surge cuando son los propios intereses sociales, materiales o institucionales los que peligran, como prueban los documentos, hubo quienes no titubearon a la hora de convertirse en mártires y rebelarse.

Lo que resulta incontestable, a tenor de los datos de la resistencia tardía, es la decadencia ética y degeneración a las que se llegó. Desde el punto de vista de la Iglesia, está claro por qué Hitler pudo llegar al poder: simple y llanamente porque quienes eran los líderes espirituales del momento aconsejaron apoyarlo en las urnas. El pueblo se limitó a seguir sus instrucciones. Y como estaba atrofiado el órgano espiritual que hubiera posibilitado conocer la auténtica naturaleza del nacionalsocialismo, nadie pudo en aquellos momentos vislumbrar lo que aconteció después. Sería erróneo pensar que todo fue culpa de los nacionalsocialistas. Para que estos tomaran el control, fue necesario que algo precedente al nacionalsocialismo postrara a las instituciones eclesiásticas y las dejara en esa situación de decadencia burguesa. Para demostrar que, además, lamentablemente, esa situación no ha desaparecido, nada mejor que referirnos a

unas declaraciones recientes, fechadas en 1960 y realizadas con motivo de Día de la Iglesia Evangélica Alemana.

Se trataba de un momento especialmente crítico. Una mañana del año anterior, la sinagoga de Colonia amaneció pintada con esvásticas. El incidente dio lugar a una larga serie de ataques antisemitas en todo el país. Diversas confesiones evangélicas convocaron una manifestación de repulsa y promovieron la firma de una declaración conjunta en el sínodo de la Iglesia evangélica de Alemania, celebrado el 26 de febrero de 1960. Gollwitzer, profesor y teólogo, que sabía lo que estaba en juego, presentó una enmienda que no se puede decir que no fuera cristiana, y propuso incluir la siguiente afirmación: «¡Quienquiera que ataque a nuestros conciudadanos judíos, también nos ataca a nosotros!»40. Pero no se aprobó. Obtuvo cuarenta y siete votos a favor y cuarenta y siete en contra. En el sínodo, es decir, en el órgano de gobierno de la Iglesia evangélica, existía una desavenencia al parecer bastante equilibrada, muy similar a la de 1933, cuando el 44 % de los electores, un porcentaje que incluía a la derecha conservadora, en su mayoría evangélica, votó a favor de Hitler y la otra mitad, en contra41, lo que revela que ante el declive, por norma general, no hay nada que se pueda hacer.

Gollwitzer vio en ello un síntoma de estupidez, tomó la palabra y dijo:

Si afirmamos [dijo] que nuestras comunidades no están en disposición de comprender una declaración tan clara y evidente [esto es lo que se decía en contra de la moción de Gollwitzer], debemos concluir que es en el seno de ellas donde se encuentran las mayores trabas y obstáculos para nuestro pueblo42.

Recordemos que no existe, por un lado, la Iglesia y, por otro, el cuerpo político, sino que en ambos casos el pueblo es el mismo. Por esta razón, la resistencia eclesiástica, desde la perspectiva de la comunidad cristiana, involucra al cuerpo político. Cabe decir lo mismo de la Iglesia católica. Hoy no ha cambiado la situación y tanto católicos como evangélicos se hallan en el mismo estado de iniquidad que el resto de la población, mostrando, como ella, idéntica incapacidad a la hora de dotarse de representantes idóneos desde una óptica espiritual. Las circunstancias actuales son, desgraciadamente, muy parecidas a las de la década de los veinte y a las de 1933.

Gollwitzer agregó:

Nuestras palabras no han conseguido expresar el fuerte impacto que nos ha causado la declaración. No se trata de expresar nuestra culpa, como hoy es frecuente que hagan los cristianos, sino de admitir que no tenemos derecho a mirar de nuevo a los judíos a la cara tras tratarles como lo hicimos. Expresiones como «misión judía» y otras parecidas nos atenazan la garganta. No sé cómo podemos pretender dar testimonio del Evangelio ante ellos, de Jesús, el judío, nuestro señor y salvador, el mesías de Israel. Pues hemos perdido la legitimidad de hacerlo. Deberíamos de ser capaces de expresar con palabras nuestra conmoción, pero, como he señalado, nuestras comunidades todavía no están maduras y solo pueden callar en presencia de los judíos. No se han dado cuenta de que en realidad la cuestión judía es también la cuestión cristiana. Al comprobar lo poco que ha podido hacer este sínodo, tenemos la obligación de que todo cristiano tome conciencia de lo sucedido (pp. 263-264).

Esta pobre declaración es lo único con lo que contamos hoy. Cabe observar, por otro lado, lo sucedido durante la Conferencia de Bergneustadt, en junio de 1960, cuando se debatió la necesidad de incluir nociones básicas de religión judía en el currículum docente y escolar. Lo narra el libro The Unbroken Covenant. ¿Qué originó aquel debate? Se discutía sobre lo que debía enseñarse en la escuela y se concluyó que era preciso dejar claro que el Dios del Antiguo Testamento es el mismo que se revela en el Nuevo, por lo que no es coherente aceptar este último y rechazar el primero. Debía quedar claro, además, que a pesar de que se piensa que el mandamiento del amor es incompatible con el Dios, vengativo y lleno de ira, que aparece en el Antiguo Testamento, en realidad también aparece en la primera parte de la Escritura. En definitiva, se decidió que debía subrayarse que las nuevas generaciones de los judíos, como pueblo, no son culpables de la muerte de Cristo, y que, aun cuando lo hayan dicho algunos expertos, Dios no rechaza a quienes profesan aquella fe. Porque la elección y el sufrimiento de los elegidos son experiencias profundamente ligadas entre sí, de modo que no es posible interpretar los padecimientos del pueblo judío superficialmente, como si sus desdichas fueran el castigo por su participación en la muerte de Cristo (pp. 266-267).

Este tipo de afirmaciones no dejan de ser vulgares y totalmente ridículas, pero evidencian el nivel en el que se desarrollaron las discusiones, un nivel del que apenas podemos hacernos una idea —al menos, yo no soy capaz—. Porque se debate sobre nimiedades, debatiendo si hay que enseñar primero un contenido u otro a los alumnos. Se llega a decir que hay que evitar, al tratar el tema de los fariseos, dar la impresión de que eran malos judíos o que condenaron a Cristo; el profesor, por el contrario, debe referirse solo a su papel en la historia de Israel (p. 267).

Nada de ello, además, tenía que ver con el auténtico propósito del encuentro. Pero, con el fin de respaldar la propuesta, en contra de la opinión mayoritaria, se recordó lo que el cardenal francés Achille Liénart había señalado en una de sus cartas pastorales de 1960: Jesús murió en la cruz por los pecados de todos los hombres. De todos, también de los que discutían en ese momento. También de los nuestros. Sea como fuere, lo que debía estar claro es que ni fueron los judíos quienes pidieron a Pilato que crucificara a Cristo ni eran conscientes de su naturaleza divina, por lo que no se les puede considerar «asesinos de Dios» (p. 269).

Todos estos incidentes revelan, en primer lugar, que un cardenal católico en Lille puede verse en apuros y sentirse obligado a recordar lo más elemental a sus feligreses. Al menos tuvo la valentía de hacerlo. En Alemania sería inimaginable. De hecho, quien osa realizar estas afirmaciones tiene que apelar a la autoridad de un cardenal foráneo, como el de Lille, quien, siendo sinceros, no dijo nada que no se supiera; solo obviedades.

A este respecto, sería bueno recordar unos versos de los Sonetos sacros, escritos en el siglo XVII por John Donne, que aluden a la relación entre judíos y cristianos, y recuerdan lo que acabamos de apuntar. Nada nuevo, por tanto, sino lo que siempre se ha sabido, aunque debamos siempre intentar mantenerlo vivo en la memoria:

Judíos, escupidme, heridme el pecho, azotadme, mofaos, crucificadme [...] Ellos mataron una vez a un hombre, yo crucifico a diario a Cristo vivo43.

He aquí la actitud auténticamente cristiana, una actitud, desgraciadamente, que

no es la que predican los obispos católicos ni evangélicos.

28. Investigación teórica sobre el capítulo 13 de la Carta a los Romanos

Para concluir con el análisis de la Iglesia evangélica, estudiaremos el conocido pasaje del capítulo 13 de la Carta a los Romanos, para más tarde, y en relación con la actitud de la Iglesia católica, referirnos a la noción de corpus mysticum Christi. Así se nos hará más patente la decadencia a la que nos referimos.

En todos y cada uno de los documentos, tanto católicos como evangélicos, que exhortaban a los fieles cristianos a obedecer a Hitler, el clero invocaba principalmente dos pasajes bíblicos para justificar el sometimiento del ciudadano a la autoridad política. Los católicos apelaban normalmente al cuarto mandamiento, como si, además de honrar a los padres, exigiera rendir pleitesía al Estado, cumplir las leyes y someterse al poder. El texto sin embargo no dice nada de esto último. Y no lo hace por una sencilla razón: históricamente, en el momento de la alianza del Sinaí, cuando Yahvé da a conocer el decálogo, el pueblo vivía directamente bajo la presencia de Dios, sin más autoridad, pues, que la suya. La exégesis católica carece de fundamento histórico y resulta anacrónica. Si en el ámbito de la ciencia secular, un investigador modificara de ese modo el significado literal de un pasaje, sería con toda seguridad acusado de manipularlo burda y descaradamente. Pero si lo hace un teólogo, se acepta, porque es miembro de la Iglesia.

Ocurre lo mismo con el capítulo 13 de la Carta a los Romanos, aunque en este caso la culpa es de Lutero. Fue él, en efecto, quien interpretó el pasaje de un modo que, por cierto, también la Iglesia católica acepta sin cuestionar. En su traducción de la Biblia, el reformador vertió el primer versículo de la epístola paulina de la siguiente forma: «Todos deben sujetarse a la autoridad». Ahora bien, no se desprende eso del original. Estos deslices interpretativos obligan a que nos detengamos y analicemos el fragmento en su contexto y globalidad, y no solo, como suele ser habitual, la primera parte.

El pasaje original consta de tres partes: la primera ocupa los versículos 1 al 7; la segunda, del 8 al 10; y, por último, la tercera parte, los versículos 11-14. Comentaremos cada una de ellas separadamente.

Los primeros versículos dicen literalmente lo siguiente44:

Sométase toda persona a las autoridades superiores; porque no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas. De modo que quien se opone al orden de la autoridad, se resiste al orden establecido por Dios; y los que se resisten, acarrean el juicio [krima] de condenación para sí mismos. Porque los magistrados no están para infundir temor al que hace el bien, sino al malo. ¿Quieres, pues, no temer la autoridad? Haz lo bueno, y tendrás alabanza de ella; porque es colaborador de Dios para tu bien. Pero si haces lo malo, teme; porque no en vano lleva la espada, pues es servidor de Dios, vengador para castigar al que hace lo malo. Por lo cual es necesario estarle sujetos, no solamente por razón del castigo, sino también por causa de la conciencia. Pues por esto pagáis también los tributos, porque son servidores [los leiturgoi] de Dios que atienden continuamente a esto mismo. Pagad a todos lo que debéis: al que tributo, tributo; al que impuesto, impuesto; al que respeto, respeto; al que honra, honra.

Esta es la primera parte al completo. Para señalar la relación del cristiano con las autoridades, como las denomina Pablo, este emplea la terminología de la filosofía política estoica. Parte, pues, de la existencia en el cosmos de una jerarquía de autoridades, que encabeza Dios, seguido de la autoridad civil y, por último, el hombre. Quien desee vivir en armonía con el cosmos no tiene más remedio que aceptar la ley del mundo y su orden social, así como la presencia de quienes lo representan y están encargados tanto de vigilar el cumplimiento de las normas morales como de imponer sanciones a modo de castigo a quienes las conculcan.

Es obvio que los destinatarios de la epístola son los cristianos que viven dentro de las fronteras del Imperio romano y que fue escrita en una época en la que se supone que todavía estaban en vigor las enseñanzas de la moral estoica, así como su visión del orden. Tanto el poder imperial como sus funcionarios y órganos burocráticos asumían y actuaban de acuerdo con las exigencias de la ley moral estoica. Lo que no se dice en modo alguno es que exista la obligación de someterse a la autoridad, ni mucho menos que esta sea sagrada, ni nada de lo que se afirma en los documentos eclesiásticos como veremos a continuación. Por

otro lado, es evidente que san Pablo se dirige a los miembros de la comunidad cristiana que creen que la libertad del hombre ante Dios no exige acatar el orden ético de la sociedad y, en concreto, a los que lo violan, advirtiéndoles que también en el eón en que viven rige la ley moral sancionada por la autoridad suprema. El reino de Dios vendrá en el futuro. San Pablo, en definitiva, enseña lo mismo que Aristóteles en su Política: que el hombre debe actuar bien desde un punto de vista ético y orientarse en su acción de acuerdo con el espíritu y la virtud.

Pero la existencia del orden presupone la posibilidad de establecer correctivos y sanciones cuando la comunidad no actúa con rectitud y lo conculca. La aplicación y administración de las sanciones compete a quienes detentan el poder, cuya misión consiste precisamente en el mantenimiento del orden público, es decir, es función de los poderes superiores, de las autoridades municipales, de los arcontes de la polis; en última instancia, de los encargados de reprimir y evitar que se produzcan las violaciones o, llegado el caso, castigarlas.

Como hemos señalado, Pablo se limita a recordar las lecciones de la política clásica. Sus tesis son idénticas, aunque varíe levemente la terminología. Afirma, en conclusión, que existe un orden y que la obligación de las autoridades es velar por su conservación. El deber del hombre no es únicamente acatar lo dictado por la autoridad, sino cumplir con lo que se exige de él, de acuerdo con los siguientes versículos (8-10):

No debáis a nadie nada, sino el amaros unos a otros; porque el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. Porque: no adulterarás, no matarás, no hurtarás, no dirás falso testimonio, no codiciarás, y cualquier otro mandamiento, en esta sentencia se resume: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor no hace mal al prójimo; así que el cumplimiento de la ley es el amor.

Traduciendo la terminología paulina al lenguaje filosófico de Aristóteles, cabría sostener que las virtudes relacionadas con los mandamientos se encuentran subordinadas a la práctica de las virtudes aristotélico-existenciales, es decir, a la justicia, al amor o a la philía (amistad), entendida como philía politiké y en su sentido espiritual, que es el núcleo de la ética fundamental de la comunidad

política, y en el sentido de homonoia, la virtud noética relacionada con el orden positivo. Lo importante, desde este punto de vista, es someterse a las autoridades existentes cuya única misión es restablecer el orden cuando este se ha vulnerado. Sin embargo, la concepción cristiana es algo diferente porque exige la transformación existencial de las exhortaciones mundanas, normalmente expresada en forma de prohibiciones, en formulaciones positivas, así como que los ciudadanos se rijan por la caridad, la principal virtud teologal. La obligación del cristiano es perentoria, ya que, como se advierte en el siguiente versículo, la llegada del fin del mundo es inminente:

Y esto, conociendo el tiempo crítico [el kairos], que es ya hora de levantarnos del sueño [admoniciones como estas recuerdan a Heráclito]; porque ahora está más cerca de nosotros nuestra salvación que cuando creímos [lo cual quiere decir que el periodo de tiempo que resta para la salvación es menor que el que ha transcurrido desde el nacimiento de Cristo. Dentro de poco, pues, llegará el fin del mundo]. La noche está avanzada, y se acerca el día. Desechemos, pues, las obras de las tinieblas, y vistámonos las armas de la luz. Andemos como de día, honestamente; no en glotonerías y borracheras, no en lujurias y lascivias, no en contiendas y envidia, sino vestíos del Señor Jesucristo [con una armadura de luz], y no proveáis para los deseos de la carne.

La forma literaria está cuidadosamente pensada: se trata, ya se ha comentado, de un pasaje dirigido en especial a quienes malinterpretan el Evangelio y la llegada del eón, pensando que todo está permitido y que es lícito el libertinaje. Pablo indica que no: también en esa situación tiene el hombre obligación de obedecer a la autoridad suprema que ejerce legítimamente su poder. Del mismo modo, la relación con el prójimo ha de estar guiada por el amor, entendido como virtud existencial y espiritual. No debe olvidarse, finalmente, que queda muy poco para el fin del mundo y la Segunda Venida, menos de lo que separa a quienes leen la carta del nacimiento de la fe cristiana. Su responsabilidad, en el momento crítico en que se encuentran, es comportarse de acuerdo con las exigencias del kairos.

Nada de lo dicho tiene que ver con la supuesta obligación del cristiano de someterse a la autoridad, y mucho menos, como es obvio, con el hipotético deber de cumplir las leyes promulgadas por Hitler, según insinuaban los obispos en sus

cartas pastorales, apelando al cuarto mandamiento o a la epístola paulina. Se ha indicado ya que, si alguien en el ámbito profano se hubiera atrevido a interpretar de ese modo perverso y cínico las fuentes escritas con el fin de justificar el sometimiento, y en concreto, la sumisión incondicionada del ciudadano a la autoridad política, se le habría acusado de falsificar gratuita y palmariamente su contenido. Sin embargo, parece que no ocurre lo mismo en el campo de la teología ni en lo que tiene que ver con las relaciones entre la Iglesia y el Estado, donde, al parecer, se puede decir cualquier tipo de barbaridad, incluso lo contrario al Nuevo Testamento.

No seríamos, sin embargo, honestos si no reconociéramos que últimamente parece que la situación está cambiando. En 1963, Otto Dibelius, obispo evangélico de Berlín, publicó un ensayo sobre la autoridad45. Echando un simple vistazo al índice del libro, que en la primera parte se ocupa de Romanos 13, puede dar la impresión de que no se aleja mucho de la interpretación tradicional a la que nos hemos referido. En la segunda parte de su obra, Dibelius trata de Lutero y de su relación con la autoridad, explicando que este último alteró la letra de la Escritura con el fin de adaptarla a su visón personal del poder. El objetivo de Dibelius es, precisamente, rebatir la opinión común, de acuerdo con la cual la carta de Pablo sirve para justificar el totalitarismo. Por último, reflexiona sobre la libertad cristiana y aborda la interpretación de la segunda y tercera parte de la epístola. Todo ello lleva a pensar que las cosas han cambiado, pero el cambio aparece tras una afirmación totalmente abyecta: «Cuando se menciona el capítulo 13 de la Carta a los Romanos, se hace referencia, en primer lugar y, sobre todo, a una cuestión teológica dentro de la Iglesia»46. En la siguiente página, señala: «Lo repito una vez más: la manera en que se interpreta un pasaje bíblico compete exclusivamente a la Iglesia. Ahora bien, se trata de una cuestión sobre la que debería reflexionar el cristiano de cualquier parte del mundo»47.

Como se ve, estamos ante una obra maestra del descaro. Por un lado, se sostiene que Cristo se encarnó y que su mensaje se dirige a todos los hombres, pero, por otro, se indica que los teólogos son los únicos con competencia para interpretar sus palabras, pues esta es una facultad propia y que pertenece en exclusiva a la Iglesia. Los hombres no tienen ningún derecho a reflexionar sobre el significado de las Escrituras. Ni siquiera las víctimas tiene nada que decir cuando los teólogos interpretan la Carta a los Romanos con el fin justificar su asesinato. Es un tema exclusivamente teológico, que incumbe únicamente a la Iglesia.

Queda patente de nuevo la ausencia absoluta de conciencia de humanidad entre los fieles. Cristo se convierte en propiedad privada de esas instituciones sociales, financiadas mediante el impuesto eclesiástico, que son las Iglesias. Siguiendo esa lógica, tampoco los laicos son propiamente miembros de la Iglesia porque no tienen ni voz ni voto en su seno ni capacidad para apostillar o rebatir lo que dice la Carta a los Romanos. Mucho menos quienes no pertenecen a la Iglesia, como los judíos, a quienes se asesina en masa gracias a la interpretación que los teólogos hacen de las palabras de san Pablo.

En definitiva, nos encontramos ante la perversión más radical de la exégesis bíblica, ante el fracaso más absoluto del hombre en tanto que miembro de la sociedad humana, ante la más completa dejación de todos sus deberes, tanto cívicos como humanos, y ante la manifestación más extrema de arrogancia que, sin reparo, se apropia del cristianismo y del mensaje de Cristo. Las consecuencias pueden ser realmente trágicas y criminales. Por otro lado, teniendo en cuenta lo que escriben hoy los obispos, no podemos afirmar que la situación haya mejorado lo más mínimo en nuestro país.

1. Cf. K. Jaspers, El ambiente espiritual de nuestro tiempo, Labor, Buenos Aires/Barcelona, 1933, pp. 96 y 107.

2. El término, cuya historia se refiere en la siguiente nota, se emplea en el sentido de nacionalidad. Como explica más tarde Voegelin, de hecho, fue la palabra que en el contexto del nacionalismo alemán reemplazó a Nationalität.

3. Friedrich Jahn (1778-1852), estudioso de la lengua alemana, pretendió purificar el idioma de todo término foráneo no germánico. En su obra Deutsches Volksthum (1810), acuñó ese término, Volkstum, para referirse al conjunto de la población (Volk), su vida íntima, su capacidad de desarrollo, de renovación, de propagación. Inspirándose en ese concepto romántico y con el objetivo político de una nación alemana unificada y democrático-igualitaria, Jahn fundó el movimiento gimnástico (Turnbewegung) y está considerado el padre de la gimnasia (Turnvater Jahn). En 1848 se convirtió en miembro del Parlamento de Fráncfort.

4. Johann Neuhäusler (1888-1973) fue, desde 1933, consejero y portavoz de política eclesiástica en la diócesis de Múnich y Frisinga. En 1941 fue detenido e internado en el campo de concentración de Sachsenhausen y en el de Dachau, hasta 1945. Dos años más tarde, fue nombrado, de 1941 a 1945, obispo auxiliar de Múnich y Frisinga.

5. G. Lewy, La Iglesia católica y la Alemania nazi, Colección Norte, México D.F., 1965.

6. J. Neuhäusler, Kreuz und Hakenkreuz: Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand, Katholische Kirche Bayerns, Múnich, 1946.

7. Adolf Bertram (1859-1945) fue obispo de Hildesheim en 1906 y de Breslau en 1914. Nombrado cardenal en 1916, ejerció la presidencia de la Conferencia Episcopal Alemana entre 1919 y 1945.

8. G. Lewy, La Iglesia católica y la Alemania nazi, cit., p. 458, nota 47.

9. Ibid., p. 53.

10. «El tratamiento de la lucha de la Iglesia en la literatura de posguerra».

11. G. Lewy, La Iglesia católica y la Alemania nazi, cit., p. 467, nota 7.

12. Ibid., pp. 423-424.

13. D. Goldschmidt y H.-J. Kraus (eds.), Der ungekündigte Bund: Neue Begegnungen von Juden und christlicher Gemeinde, Kreuz, Stuttgart, 1962.

14. H. Müller, Katholische Kirche und Nationalsozialismus: Dokumente, 1930-1935, Nymphenburger Verlagshandlung, Múnich, 1963.

15. Se ha optado por no traducir el término alemán, que connota una idea romántica de pueblo o etnia, muy vinculada a la noción nacionalsocialista de raza.

16. Konrad Graf von Preysing (1880-1950) fue nombrado obispo de Eichstätt y de Berlín en 1935. En 1945 se convirtió en cardenal.

17. Ernst Bergmann fue profesor de Filosofía en la Universidad de Leipzig. El texto de la Confessio que escribió se puede leer en su obra Die deutsche Nationalkirche, Ferdinand Hirt, Breslau, 1933, pp. 266-267.

18. D. Goldschmidt y H.-J. Kraus, Der ungekündigte Bund, cit., p. 192.

19. Ibid., pp. 192-193. Se trata de un extracto de las «Pautas del movimiento religioso de los ‘cristianos alemanes’», 26 de mayo de 1932.

20. D. Goldschmidt y H.-J. Kraus, Der ungekündigte Bund, cit., p. 194. Las referencias siguientes aparecen en el cuerpo de texto.

21. Martin Niemöller (1892-1984), que durante la Primera Guerra Mundial destacó como comandante de submarinos, mostró su apoyo al nazismo a mediados de los años veinte. Despues de estudiar Teología, fue nombrado pastor de la parroquia de Dahlem (Berlín) en 1931. Nada más llegar Hitler al poder, se convirtió en una figura clave en la oposición al nazismo como miembro de la Iglesia Confesante, que fundó junto con Dietrich Bonhoeffer. Por sus críticas a la interferencia del régimen en materia religiosa y eclesiástica, fue confinado en un campo de concentración de 1938 a 1945. Después de la guerra, desempeñó una importante función en la renovación y petición de perdón por parte de la Iglesia

evangélica.

22. D. Goldschmidt y H.-J. Kraus, Der ungekündigte Bund, cit., p. 195. Las referencias siguientes, en el cuerpo de texto.

23. Rudolf Bultmann (1884-1976) fue professor de Teología en Breslau (1916-1920), en Gießen (1920-1921) y en Marburgo (1921-1951).

24. El título completo original del texto es «Dictamen teológico sobre la admisión de cristianos de origen judío en el ejercicio ministerial de la Iglesia Evangélica de Alemania (Dictamen de la Facultad de Erlangen)». Cf. D. Goldschmidt y H.-J. Kraus, Der ungekündigte Bund, cit., p. 205.

25. Ibid., pp. 205-206.

26. Ibid., p. 206.

27. Ibid.

28. 1 Corintios 7, 20-21: «Que cada uno permanezca en el estado en que se encontraba cuando Dios lo llamó. ¿Eras esclavo al escuchar el llamado de Dios? No te preocupes por ello».

29. D. Goldschmidt y H.-J. Kraus, Der ungekündigte Bund, cit., pp. 206-208.

30. A. Bierce, El diccionario del diablo, Valdemar, Madrid, 1996, p. 76.

31. D. Goldschmidt y H.-J. Kraus, Der ungekündigte Bund, cit., p. 210.

32. Ibid., pp. 211-212.

33. Teophil Wurm (1868-1953) fue Landesbischof (obispo luterano) de Wurtemberg entre 1933 y 1945, así como presidente de Consejo Nacional de Iglesias Evangélicas de Alemania de 1945 a 1949.

34. D. Goldschmidt y J.-H. Kraus, Der ungekündigte Bund, cit., p. 242.

35. Ibid., pp. 247-248.

36. H. Buchheim, «Ein NS-Funktionär zum Niemöller-Prozess»: Vierteljahreshefte zur Zeitgeschichte 4 (1956), pp. 307-315.

37. Ibid., p. 313. Voegelin realizó un diagnóstico más detallado sobre el estilo y contenido de las homilías de Niemöller en su conferencia «The German University and the Order of German Society: A Reconsideration of the Nazi Era», cf. Published Essays 1966-1985, ed. de E. Sandoz, vol. 12 de The Collected Works of Eric Voegelin, University of Columbia Press, Columbia, 1999, pp. 11-12. Véase infra.

38. El intento de acabar con la vida de Hitler.

39. Para un acercamiento a la vida de este teólogo alemán, véase Ch. Marsh, Extraña gloria. Vida de Dietrich Bonhoeffer, Trotta, Madrid, 2018. Sobre la actitud heroica de Bonhoeffer ante el nazismo, cf. D. Bonhoeffer, Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio, Sígueme, Salamanca, 2018.

40. Cf. D. Goldschmidt y H.-J. Kraus, Der ungekündigte Bund, cit., p. 260.

41. Voegelin se refiere a los resultados de las elecciones del 5 de marzo de 1933 al Reichstag, en las que el partido nazi obtuvo el 43,9 % de los votos y el Partido Nacional del Pueblo Alemán el 8%.

42. D. Goldschmidt y H.-J. Kraus, Der ungekündigte Bund, cit., p. 263. Siguen las referencias en el cuerpo de texto.

43. Trad. de Antonio Abellán (Sonetos sacros, http://poesiaytraduccion.blogspot.com).

44. Se ha modificado la traducción habitual con el fin de reflejar lo más fielmente posible el significado de los términos y la versión que ofrece el propio Voegelin, ya que sin ella no se entiende su argumentación.

45. O. Dibelius, Obrigkeit, Kreuz, Stuttgart, 1963. Dibelius (1880-1967) fue superintendente general (equivalente a obispo) de Kurmark desde 1925 hasta que fue destituido en 1933. Profundamente comprometido con el movimiento de la Iglesia Confesante, fue también obispo de Berlín entre 1945 y 1966, presidente del Consejo de la Iglesia Evangélica Alemana (1949-1961) y del Consejo Mundial de Iglesias en 1954.

46. Ibid., p. 72 (cursivas del autor).

47. Ibid., p. 73.

Capítulo 5

DESCENSO AL ABISMO ECLESIÁSTICO: LA IGLESIA CATÓLICA

29. La estructura del ciclo de conferencias «Hitler y los alemanes»

[SÉPTIMA CONFERENCIA]

Antes de avanzar en nuestro análisis, recordemos brevemente la estructura de nuestro ensayo. Se compone de dos partes. En la primera, nos propusimos considerar el problema planteado por Hitler y los alemanes partiendo de la condición espiritual de estos últimos, ya que fueron estos quienes, a fin de cuentas, hicieron posible que accediera al poder. A lo largo de nuestra reflexión salieron otros temas relacionados y no tuvimos más remedio que abordarlos, temas como la situación de la pequeña burguesía alemana, el filisteísmo ilustrado o la decadencia intelectual de las élites, entre otros. Constatamos, al hilo de ello, la necesidad de referirnos tanto a los alemanes que no solo se negaron a colaborar con el régimen, sino que se percataron y analizaron su gravedad, como a los que lo hacen hoy. Antes de hablar pormenorizadamente de ellos en la parte dedicada a Max Weber, es preciso que tratemos el problema de las dos realidades, para lo cual examinaremos la obra de Rabelais, Cervantes, Musil y Doderer. A modo de conclusión y con el fin de explicar con mayor profundidad el caso alemán, aludiremos a la postura de Goethe y Novalis1. Sea como fuere, en las páginas que siguen no pasaremos todavía a considerar las aportaciones de los hombres y obras de mayor nobleza espiritual, la parte más entretenida y amena de este libro, sino que tendremos que continuar nuestro descenso a los infiernos y decir algo más sobre la actuación de las Iglesias durante el nazismo.

30. Diferencia entre la actitud católica y la actitud protestante hacia el nazismo

Pasemos ahora al caso católico. Recordemos que si se ha optado por este orden es por dos motivos: uno numérico, debido a la mayor cantidad de fieles que tiene la Iglesia evangélica; otro, metodológico, ya que en esta última se acepta la libre interpretación de las Escrituras y cuenta con mayor libertad de expresión, por lo que en ella se reflejan todas las actitudes ante el nazismo, desde las más degeneradas en términos espirituales, hasta las más nobles. Su caso es, en definitiva, más clarificador, puesto que nos permite constatar las tensiones existentes en el cristianismo alemán mucho más nítidamente que si nos refiriéramos al catolicismo. En efecto, aunque en el seno de este último también existían discusiones, su disciplina interna impidió que se manifestaran tan palmariamente como en las Iglesias evangélicas. Es verdad que, como se sabe, hubo un enfrentamiento enconado entre prelados más nobles, espiritualmente hablando, como Preysing y Galen2, y el resto del episcopado, pero las desavenencias no se expresaron abiertamente gracias al deber de obediencia, lo cual sirvió para evitar que alcanzaran resonancia pública.

Pero no son estas las únicas diferencias existentes entre católicos y evangélicos. El principio de libre interpretación ha permitido que la teología evangélica se desarrolle de modo más libre, sin verse obstaculizada por la existencia de una tradición doctrinal dogmática. Esto ha tenido enormes repercusiones prácticas y se ha reflejado en el campo de los estudios bíblicos, que han alcanzado un elevado nivel académico en su seno, así como en el ámbito de la ciencia secular, en el que los investigadores han disfrutado de mayor grado de libertad. Pero no cabe decir lo mismo en relación con la filosofía, que se ha desarrollado con mayor hondura y profundidad en el marco católico gracias, en parte, a la repercusión de la tradición patrística y escolástica en su corpus doctrinal. Estas diferencias se reflejan en la diferente forma en que los dignatarios eclesiásticos de ambas confesiones se expresan en público.

Por ejemplo, no encontramos en las declaraciones del episcopado católico los matices y diferencias que se aprecian en los pronunciamientos de los obispos y teólogos evangélicos, lo cual nos exige tener especialmente en cuenta el comportamiento del primero. Al hallarse las declaraciones envueltas en el lenguaje de la tradición —profundo, filosóficamente hablando, pero sumamente estandarizado—, no podemos saber la opinión personal de quienes las hacían. La

situación es distinta entre los evangélicos, donde hallamos mandatarios y fieles que apoyaron en un primer momento a Hitler, pero más tarde asumieron una función crítica destacada, como Niemöller. Nada parecido se encuentra entre los católicos; entre ellos sí se publicaron, incluso mucho antes de que Hitler llegara al poder, numerosos documentos condenando firmemente el nacionalsocialismo o subrayando su incompatibilidad con la fe. Condenas así de claras no existen entre los evangélicos. Dicho lo cual, conviene aclarar que esas condenas no eran ni intelectual ni espiritualmente muy profundas. Fue solo después de que los nazis llegaran al poder, es decir, en marzo de 1933, en el momento de ese cambio político de enorme trascendencia, cuando la Iglesia católica y, en su nombre, el episcopado, explicitó su apoyo a Hitler y exhortó a sus fieles a comportarse como ciudadanos ejemplares, buenos y obedientes, conminándolos, en definitiva, a ponerse a disposición de las autoridades.

Pero tampoco esa actitud duró mucho: se mantuvo hasta la firma del Concordato. No es momento de recordar cómo se llevaron a cabo las negociaciones que condujeron a la aprobación de este último. Se desconocen innumerables detalles de su gestación y las investigaciones que se han realizado hasta ahora no arrojan resultados muy concluyentes. Incluso se discute, por ejemplo, quiénes fueron sus artífices. En los últimos años, L’Osservatore Romano ha publicado una serie de documentos que precisan la postura del pontífice sobre la cuestión alemana, demostrando que fueron los obispos alemanes los responsables de la catástrofe y que el Vaticano se limitó a seguir sus indicaciones. Queda todavía mucho trabajo por hacer antes de clarificar completamente lo ocurrido. Por ello, es preferible dejar de lado el asunto3.

Lo cierto es que la repentina voluntad de cooperación que mostró en un momento dado el episcopado alemán está estrechamente relacionada con las negociaciones previas a la firma del acuerdo, a pesar del revés que se recibió tras la adopción del mismo, y a que los nazis comenzaron a atacar de modo sistemático instituciones católicas. A decir verdad, dichos ataques no violaban lo previsto en el Concordato, sino que eran coherentes con una posible interpretación que los juristas que asesoraban a los obispos católicos no habían tenido en cuenta antes de la rúbrica. Porque el acuerdo protegía a la Iglesia siempre «en el marco de la ley», y tras su firma se aprobaron leyes que, simple y llanamente, abolieron todas las protecciones anteriores.

A este difícil periodo lo siguió otro, de mayor duración, en el que los mandatarios católicos se atrevieron a solicitar compensaciones por los perjuicios

ocasionados y en el que no faltaron manifestaciones de resistencia frente al nacionalsocialismo. La Iglesia volvió a oponerse al nazismo como lo había hecho con anterioridad a 1932, combatiendo la ideología difundida por El mito del siglo XX de Rosenberg. Pero, en opinión del episcopado, era un error identificar las ideas neopaganas de aquel ensayo con el régimen. Este, por su parte, no tenía interés en desmentir el equívoco porque era una manera de esquivar las críticas y concitar la hostilidad en figuras como Rosenberg, supuestamente no vinculadas al Gobierno. De ese modo, se distanciaban de este último. Lo que se sostenía es que el enemigo de la Iglesia eran las corrientes neopaganas, pero que esta no debía censurar las decisiones políticas de un régimen autoritario. Esta situación se prolongó algunos años más.

Es posible diferenciar otra fase aún, que comenzó cuando la Iglesia adoptó tanto el lenguaje como la ideología nacionalsocialista, hasta el punto de que la decisión comenzó a preocupar incluso a la Gestapo. Existen documentos fechados aproximadamente a mediados y finales de la década de los treinta en los que se informa al Gobierno de que la Iglesia católica supuestamente está empezando a emplear en Alemania la misma estrategia que en otras culturas, consistente en adoptar la forma externa de las mismas para disimular su presencia, alcanzar más fácilmente sus objetivos y extenderse. Así, se hacía saber que el clero había empezado a referirse a Jesús como «nuestro Führer» y que cada vez era más frecuente emplear el saludo «Heil obispo». Se aconsejaba, por esta razón, extremar la vigilancia[4].

Disponemos de información acerca de algunas iniciativas del catolicismo austriaco de la época, que gozaba de mayor libertad. Por ejemplo, en algunos locales católicos se «podía con justicia mostrar el letrero: ‘Aquí se venden todos los artículos de nuestros competidores [se refiere a los nacionalsocialistas], pero de mejor calidad’»[5].

Esta información la hallamos recogida en el Christliche Ständestaat, un periódico austriaco. Pero justo en ese momento la situación se agravó y todo volvió a cambiar de nuevo. Se puede decir que sucedió a fin de cuentas lo mismo que en el caso de la Iglesia evangélica, lo mismo que en el de los generales y en el de quienes, de un modo u otro, decidieron al final decir basta y rebelarse. En efecto, en un primer momento, nadie muestra sus reparos a la hora de colaborar con el movimiento; es más tarde, al darse cuenta de que sus intereses peligran, cuando se inicia la oposición. También cuando la Iglesia, como organización, se vio amenazada —concretamente cuando comenzaron las esterilizaciones, la

eutanasia o el bautismo de judíos—, el clero comenzó a rebelarse, aunque no de un modo abierto y claro. Así, sin apenas intensidad, se mantuvo la resistencia católica hasta la conclusión de la contienda.

31. Respuesta deshumanizada de la Iglesia católica a la autoridad estatal y a la persecución de aquellos que no son miembros de la misma

Sin embargo, a partir de lo que acabamos de explicar, no es posible hacerse una idea completa de lo sucedido. Hemos de retomar el tema principal de nuestro estudio y reflexionar de nuevo sobre el fenómeno de la deshumanización. Para analizar tanto la actitud de católicos como la de evangélicos, la clave es no perder de vista que la condición humana de una persona se considera insignificante, o menos importante, que su pertenencia a un determinado colectivo o grupo. Dicho de otra manera, siempre se hará la vista gorda si no se amenazan los intereses de quienes integran una determinada comunidad —la de los checos, los polacos, los evangélicos alemanes o los católicos, da igual—; en ese caso, nadie se rebelará, a pesar de saber que sus conciudadanos están siendo asesinados, encerrados en campos de concentración, maltratados o conducidos a las cámaras de gas de Auschwitz para ser asfixiados. Ante esos crímenes contra la humanidad, no osarán levantar la voz. Esto explica que, ni siquiera en los momentos más dramáticos y decisivos, se hiciera nada.

Una de las situaciones más críticas, en las que se echó en falta una declaración de repulsa y condena, fue la vivida el 30 de junio de 19346. Las protestas tuvieron lugar entre bambalinas, en petit comité, a pesar de los numerosos católicos que perdieron la vida aquella noche, como Klausener, presidente de Acción Católica en Berlín, Adalbert Pröbst, líder juvenil católico o el doctor Fritz Gehrlich, exeditor de Der Gerade Weg. Aunque muchos católicos de renombre fueron asesinados, el clero y sus representantes, los obispos, permanecieron callados, lo que, como es lógico, suscitó una enorme indignación, especialmente fuera de Alemania, una indignación que no hizo más que crecer a medida que se descubría cuál había sido la postura de los fieles alemanes ante los campos de concentración, sobre los que tampoco se pronunciaron en público7.

Hemos tenido acceso a una serie de documentos que revelan la opinión de la Iglesia católica sobre la raza. Se trata de fuentes históricas que se encuentran al alcance de todos, aunque completamente desconocidas en nuestro país por el proceso de destrucción y falsificación de las mismas que se ha llevado a cabo. Traeré a colación una cita sobre lo que se dice acerca de la raza en un manual publicado por Gröber, arzobispo de Friburgo8:

Todo pueblo lleva sobre sí la responsabilidad de su feliz existencia, y añadir sangre completamente extranjera representará siempre una amenaza para una nacionalidad que ha demostrado históricamente su valía. A ningún pueblo se le puede negar el derecho a mantener sin mezcla su previa condición racial, para lo cual puede establecer las normas que juzgue oportunas a tal fin. La religión cristiana solo exige que los medios para ello no contradigan ni la ley moral ni la justicia natural9.

Las excepciones siempre se encuentran al final, como es frecuente en estos documentos. Para los ciudadanos alemanes de religión católica —entre los evangélicos ocurría lo mismo—, estas afirmaciones eran la coartada que necesitaban para expresar su antisemitismo.

En sus celebrados sermones de Adviento de 1933, el cardenal Faulhaber observaba que la Iglesia no tenía que oponer «ninguna objeción al intento de mantener los rasgos nacionales de un pueblo todo lo puros y sin adulterar que fuera posible; ni al de revalorizar su espíritu nacional subrayando lazos comunes de sangre que los unifican»10.

Este texto se publicó en 1933, el mismo año en que Kraus comenzó a escribir La tercera noche de Walpurgis. El comportamiento público del cardenal Faulhaber entre 1933 y 1934, los sermones que predicó en Adviento, incluso lo sucedido después, son acontecimientos que se han de estudiar en el marco de la cuestión judía11. De hecho, su predicación de 1933 es famosa por su defensa de la sacralidad del Antiguo Testamento. Pero el obispo también se encargó de dejar

bien claro a quienes le escuchaban que eso no implicaba que defendiera a la población judía que vivía en el país:

Debemos distinguir —indicaba el purpurado a su grey— entre el pueblo de Israel anterior a la muerte de Cristo, destinatario de la revelación divina, y los judíos posteriores a la muerte de Jesús, que se habían convertido en gente que erraba sin descanso por la faz de la Tierra. Ni siquiera el pueblo hebreo primitivo podía arrogarse la sabiduría manifestada en el Antiguo Testamento. Era tal el carácter único de aquellas leyes que uno se veía obligado a declarar: «Pueblo de Israel, esto no creció en tu propio jardín, por obra de tu semilla. Esta condenación del modo de apropiarse de la tierra mediante la domesticación de animales, esta guerra contra la opresión del campesino por causa de sus deudas, esta prohibición de la usura, no resulta ser producto de tu espíritu». [Y Lewy añade:] Por tanto, cabe afirmar que se falsifica la historia cuando los sermones de 1933 del cardenal Faulhaber son celebrados, cual lo ha hecho recientemente un escritor católico, como una «condena de la persecución de los judíos»12.

Estos datos están recogidos en Die Katholische Kirche und die Rassenfrage [La Iglesia católica y la cuestión de la raza], publicado en Recklinghausen en 1961. Su autor, un tal Congar, sacerdote y miembro de una orden religiosa13, falsea una y otra vez los hechos. Pero no pasa nada porque es Faulhaber quien se encarga de despejar nuestras dudas. El episodio que se narra a continuación no deja de ser ciertamente cómico:

Durante el verano del año 1934, un diario de filiación socialdemócrata aparecido en Praga publicaba un sermón contra el odio racial pronunciado al parecer por Faulhaber. El Basler National-Zeitung reproducía párrafos del mismo, y el Congreso Judío Mundial, que estaba a la sazón reunido en Ginebra, alababa la valiente actitud del cardenal. Pero el sermón resultó ser una impostura porque el cardenal Faulhaber hizo que su secretario personal redactara una carta, la cual recibió amplia publicidad, dirigida a la organización hebrea citada, protestando contra «el uso de su nombre por una conferencia que pide el boicot comercial en contra de Alemania, es decir, la guerra económica»14.

El pasaje es ambiguo, quizá fruto de una sabia prudencia, pero a nadie se le escapa que esta forma de actuar tiene también sus consecuencias. Lo mismo se puede decir del arzobispo Gröber:

Dignatarios eclesiásticos de rango inferior tomaron nota de la actitud del arzobispo. En un artículo escrito por un canónigo de la catedral de Ratisbona, publicado en Klerusblatt (órgano periodístico de la Asociación de Sacerdotes de Baviera), se aconsejaba a los maestros católicos que subrayaran ante sus discípulos cómo los libros sagrados del Antiguo Testamento no eran solamente algo que excedía a la mentalidad hebrea, sino que estaban en conflicto con ella. «El mayor milagro de la Biblia es que la verdadera religión pudiera mantenerse y vivir en contra de la voz de la sangre semita»15.

Un dato a tener en cuenta: si hemos tenido noticia de todos estos hechos ha sido gracias al trabajo de investigadores estadounidenses. No hay en Alemania ni un solo historiador que haya realizado la más mínima contribución al desarrollo de este campo de estudio.

Asimismo, al igual que con los evangélicos, tal y como vimos con Niemöller, también para los sacerdotes católicos era motivo de tristeza y pesadumbre la decisión divina de elegir a un judío para la encarnación. ¿Cómo no sentir vergüenza por ello?

El embarazo que producía que Jesús fuera judío se manejó de la misma manera. En una carta pastoral de 1939 [¡repárese en el año: 1939!], el arzobispo Gröber admitía que no era posible convertir a Cristo en un ario, pero el Hijo de Dios, estimaba, fue fundamentalmente distinto a los hebreos de su tiempo. Tanto, que aquellos pidieron su crucifixión, y «este odio asesino suyo ha proseguido en siglos posteriores». Jesús fue judío, admitía Hilfrich, obispo de Limburgo, en su carta pastoral de Adviento de 1939 [en fechas muy tardías, pues], pero «la religión cristiana no ha tenido su origen en la naturaleza de este pueblo, es decir, no se encuentra influida por sus características raciales, antes bien ha debido

abrirse camino contra este pueblo». El cristianismo no debía ser considerado como un producto de la raza hebrea, terminaba afirmando el obispo de Limburgo. No era una doctrina antigermana o extranjera. «Una vez que fue aceptada por nuestros antepasados, se encuentra en la más íntima unión con el espíritu germano»16.

Es recomendable la lectura de este ensayo. No tiene desperdicio. Nosotros nos hemos limitado a citar unos cuantos fragmentos. Pero católicos y evangélicos tuvieron que enfrentarse, además, a otra situación interesante: la de investigar la ascendencia de los ciudadanos, para lo cual colaboraron con el régimen en la tarea de detectar ascendencias judías. El episcopado de una y otra confesión se podía haber negado a facilitar a las autoridades los registros eclesiásticos que permitían la identificación de sangre judía, ya que la medida tenía como fin perjudicar a quienes tuvieran antecedentes semitas, internándolos en campos de concentración para maltratarlos, aniquilarlos y, finalmente, conducirlos a la cámara de gas. Pero no se negaron.

Otro momento dramático fue el vivido durante la «Noche de los cristales rotos» (Kristallanacht), en 193817. Tampoco en ese caso hubo declaración pública de repulsa, solo comunicados y condenas aisladas.

Se dice que el cardenal Faulhaber facilitó un camión al rabino principal de Múnich, de forma que este pudiera salvar algunos de los objetos religiosos fundamentales de su sinagoga, antes de que esta pudiera quedar enteramente demolida. [Por tanto, todo lo que se hizo fue a título individual, privado, como Faulhaber]. El preboste Lichtenberg18, de Berlín, rogaba, a la mañana siguiente del pogrom, por los perseguidos no arios de religión cristiana, y por los judíos, añadiendo: «Lo que tuvo lugar ayer ya lo conocemos. Lo que suceda mañana nos es desconocido. Pero lo que ocurre hoy lo hemos presenciado como testigos. Fuera [de esta iglesia, que se encontraba enfrente] la sinagoga está ardiendo y esa es también la casa de Dios». La protesta de Lichtenberg siguió constituyendo un solitario acto de denuncia. Los obispos no dijeron una palabra ante los templos que ardían, y la primera redada nazi de judíos19.

Ha llegado la hora de abordar otra cuestión relevante: la objeción de conciencia. Afortunadamente, disponemos de mucha información sobre el asunto gracias al trabajo realizado por Gordon C. Zahn. Sabemos, por ejemplo, que solo siete católicos en toda Alemania se negaron a cumplir con el servicio militar20. No es un dato que se nos ofrezca para criticar a los católicos; lo que sucede es que no sabemos el número exacto de protestantes que objetaron, ya que no hay registros. Es probable que hubiera menos. Da igual: lo destacable es que fueron siete, solo siete, los que se negaron a participar en la guerra. Seis terminaron siendo ejecutados; se salvó uno tras ser declarado demente. Además, hemos podido saber que hubo presiones por parte de la Iglesia para que los objetores depusieran su actitud y cumplieran con sus deberes militares. Franz Reinisch, sacerdote palotino, tuvo incluso que aguantar, ya en la cárcel, que le negara la comunión el capellán de la prisión por haber incumplido su deber de lealtad hacia Hitler21. Josef Fleischer, laico, recordó un poco después que Reinisch recibió la visita de un alto dignatario eclesiástico y que este insistió en que reconsiderase su decisión; ante su reiterada negativa, el mandatario no se pudo contener y exclamó que había que cortar la cabeza a sujetos de su calaña22. No sabemos su nombre, solo que era obispo, que sigue vivo y niega lo ocurrido. Ese es el trato que recibían quienes decidían no participar en la guerra por motivos de conciencia.

Pero ¿era posible rebelarse contra el régimen? Al resumir la actitud de la Iglesia, Lewy comenta: «Los católicos que lucharon abiertamente contra el régimen de Hitler eran unos rebeldes, no solo contra el Estado nazi, sino también contra las autoridades eclesiásticas»23. Se refiere a un incidente ocurrido en 1936:

Cuando un católico suizo, en junio de 1936, pidió, según se dice, a los niños que rogaran por la muerte de Hitler, inmediatamente la prensa alemana acusó a todos los católicos de simpatizar con la sedición. El cardenal Faulhaber comentaba sobre ello en uno de sus sermones: «Un lunático ha tenido en el extranjero un ataque de locura. ¿Justifica eso que se sospeche de todos católicos alemanes? Todos sois testigos de que cada domingo y fiesta de guardar, en los servicios principales del día, rogamos en todas las Iglesias por el Führer, según se ha prometido en el Concordato. Y ahora podemos leer en grandes titulares de prensa en todas las esquinas: ¡Rueguen por la muerte de Hitler! Nos ofende esta duda sobre nuestra lealtad hacia el Estado. Hoy contestaremos con una respuesta cristiana [se dirige a los fieles que se encuentran escuchándole en el templo]:

¡Católicos!, roguemos juntos, recemos un padrenuestro por la vida del Führer. He ahí nuestra respuesta»24.

Mucho tiempo después, en 1941, el obispo Galen afirmaba:

Los cristianos no hacemos revoluciones. Continuaremos cumpliendo con nuestro deber obedeciendo a Dios, por amor al pueblo y a la patria. Nuestros soldados lucharán y morirán por Alemania, pero no por quienes [...] insultan el buen nombre de Alemania ante Dios y los hombres. Seguiremos combatiendo contra el enemigo de fuera. Contra el enemigo que tenemos en medio de nosotros, que nos tortura y nos golpea, no podemos luchar con las armas en la mano, y por eso solo nos queda un medio: la perseverancia obstinada, tenaz, fuerte25.

Galen era el hombre de mayor nobleza espiritual de todo el episcopado alemán. Al menos tuvo la valentía de distinguir entre los enemigos externos e internos y era claramente consciente de quiénes eran los últimos. Pero a la pregunta de si existía el deber político o humano de enfrentarse al nazismo, su respuesta fue no, un no rotundo: «Nosotros, los cristianos, no hacemos revoluciones».

A todo ello, hemos de sumar la actitud de la Iglesia católica hacia los campos de concentración, un tema sobre el que solo hemos comentado que no se realizó ninguna declaración oficial, ni nada parecido. Aunque a decir verdad hay una excepción, como se explica en el siguiente fragmento:

En junio de 1936 el obispo Berning de Osnabrück26, miembro del Consejo de Estado de Prusia [nombrado por Göring], visitó algunos campos de concentración de su diócesis. El Kölnische Volkszeitung informaba de que el obispo había ensalzado las instalaciones de los campos visitados. Dirigiéndose a los detenidos de Aschendorfer Moor, Berning les recordó su deber de fidelidad y obediencia hacia el pueblo y el Estado, deber que les exigía su fe religiosa. En una conversación con los guardias, el obispo habló en excelentes términos de su trabajo en el campo y finalizó con tres Sieg Heil por el Führer y la patria27.

Esta es la única información sobre campos de concentración y obispos católicos de la que disponemos. Causó horror en todo el mundo.

32. Karl Kraus sobre la vida del campo de concentración

Quienes no han vivido durante el nazismo es difícil que se puedan imaginar lo que eran los campos de concentración. Lo mejor para ello es dar a conocer algunas páginas de La tercera noche de Walpurgis en la que se describe y revela con precisión su auténtica naturaleza. Debería ser un libro de lectura obligatoria para todo estudiante de Ciencias Políticas. De hecho, se debería negar el derecho a opinar sobre el asunto al que no lo haya leído. La obra, además, ayuda a refutar todas las mentiras que se han dicho sobre ellos, es decir, la segunda realidad elaborada por el obispo Berning y todo el episcopado alemán.

¿Qué ocurría en el ámbito de la primera realidad?

La prensa [...] opta por una definición simple, según la cual el campo de concentración constituye «una limitación temporal de la libertad con fines educativos. Aunque muchas veces puede hablarse también de una cura psicológica».

Así es, hay que hablar sin rodeos. En Dachau se ha observado, incluso, «que los comunistas que llegaron obstinados al campo, pasado algún tiempo, volvieron a aficionarse a las canciones hermosas y patrióticas. De especial simpatía goza la tonada ‘Ich hatt’einen Kamaraden’ [Yo tenía un camarada]28».

En resumen, los recuerdos patrios «prevalecen», si es que en ese momento no hay otros, y hoy los comunistas son «personas totalmente diferentes a como lo eran cuando fueron llevados a los campos de concentración». Mientras que «los recién llevados se muestran de mal humor, obstinados y pesarosos».

Naturalmente, no quiere decir que cuando ingresan estén de buen temple y que

más tarde se vuelvan obstinados, sino al revés.

«Tras una cura educativa de algunas semanas, ellos también van a ser otras personas».

Se comenta que en ocasiones basta un solo día. Si bien es cierto que ellos mismos nada pueden decir al respecto. En primer lugar, porque no les está permitido, y, también, porque la mutación psíquica que a menudo se opera, de golpe, no pocas veces ocasiona pérdida del conocimiento o, incluso, perturbación de la memoria, y el asombro que produce lo desacostumbrado puede traer consigo, asimismo, trastornos en el habla. Resulta suficiente, sin embargo, que los corresponsales de prensa declaren que en ellos se ha hecho firme la impresión de que «tampoco en ese campo Alemania tiene nada que ocultar, y que los presos no tienen nada de qué quejarse».

Todo marcha como la seda; a veces, como una soga. Cada desempeño tiene su tiempo asignado.

Un poco más adelante, Kraus narra otro detalle:

La higiene no deja nada que desear. Servicio de cuartel, ejercicios, llamada de retreta (a las nueve): ocupan todo el día. La cura educativa con sus azotes complementarios; las lecciones de educación cívica, del Mein Kampf. Aquí predomina aún el orden, afuera, en la libertad, señorea el caos, puesto que todo el mundo es guía y al mismo tiempo guiado y hace por su propia cuenta lo que se le antoja. Afuera la persona se enfrenta a lo irracional, dentro del campo, solo a los vigilantes. En ese lugar se intenta «educar a quienes vacilan, a fin de convertirlos nuevamente en miembros que cumplan con todos los requisitos de la sociedad humana». Afuera impera la escoria de la sociedad [...].

Lo que allí se hace, parece a menudo que tuviese que ver, incluso, con la esfera de la música o de la declamación. El verdugo, recostado a la jamba de la puerta, canta: «Morgenrot, Morgenrot, Leuchtest Mir Zum Frühen Tod» [Aurora de la mañana, aurora de la mañana, me acompañas con tu luz a una muerte temprana]. El fuego en la planta del pie hace que se entone la «Canción de Horst Wessel». Aparte de los cantos patrióticos se ensayan melodías de moda con

acompañamiento de instrumentos, y tienen una pieza que llaman «Ejecución de la cítara» o también «Tocar el gramófono», en la que el que está tirado en el catre hace las veces de ese aparato. Claro está, no siempre hay tanto jolgorio como al principio cuando el conde Helldorf podía asistir al espectáculo, en la época cuando en la Casa Parda de Annaberg doscientas personas con las cabezas vendadas se paraban en atención y cantaban la variante:

«¿De dónde es que saqué mis lindos ojos azules?

De las SA. Y aún pueden hacerlo mejor»29.

33. Resistencia católica a la deshumanización: Alfred Delp

En medio de todo este abismo de degeneración moral, sin embargo, hubo hombres, tanto católicos como protestantes, que resistieron y se rebelaron públicamente contra el curso de los acontecimientos. Es decir, que no se doblegaron. Hemos mencionado ya a Bonhoeffer. Hablaremos ahora del padre Delp, acusado de participar en la conspiración del 20 de junio de 1944 para acabar con Hitler, aunque, en realidad, no tuvo nada que ver. De hecho, no le propusieron participar y ni siquiera le consultaron. Su implicación fue incidental porque algunos de los que planearon el atentado, como Helmuth von Moltke, habían solicitado a los jesuitas que les recomendaran a alguien que supiera sociología con la intención de recabar información y asesorarse acerca de las decisiones que tomar cuando cayera el régimen, aunque en aquella época nadie podía predecir la fecha de su derrocamiento. Es este el motivo por el que Delp se reunió con los conspiradores. El Tribunal Popular, presidido por Roland Freisler, no le condenó por participar en la intriga, sino por afirmar que Alemania iba a perder la guerra. Lo ejecutaron por alta traición. Fue ahorcado el 2 de febrero de 1945. Un día después, una bomba cayó sobre el edificio que albergaba el Tribunal Popular de Berlín y Freisler murió sepultado por los escombros. El 30 de abril del mismo año Hitler se suicidó. Delp era joven: tenía treinta años cuando le arrebataron la vida. Pero su figura sirve para atestiguar que hubo jóvenes valientes que se levantaron contra la tiranía; su asesinato constituye una de las peores tragedias que ha sufrido nuestro país. No se necesitan muchas personas para preservar el orden de una sociedad.

Delp poseía una concepción de la Iglesia muy distinta a la del episcopado. Lo muestra su obra. En uno de sus ensayos, escribe:

Esta es sin duda una de nuestras grandes dificultades: el silencio de las fuerzas creadoras que, con la posesión y fuerza de lo general, son capaces de captar la situación espiritual y religiosa. Como no disponemos de una «gran teología» ni de grandes ideas rectoras, proliferan teologías «menores», soluciones parciales que se generalizan [...]

De algún modo nos falta el vigor y el coraje que provienen no de la sangre caliente ni de la juventud, ni de la vitalidad inquebrantable, sino del Espíritu y de la conciencia de la bendición que hemos recibido. Por eso, nos embarga el miedo y huimos. Miramos hacia los primeros cristianos, así como a otros periodos del pasado, como si pudiéramos encontrar allí respuestas y lecciones, como si no nos hubieran encomendado una misión y nos despertáramos cada mañana con una verdadera promesa. Esos «continuos renacimientos» constituyen un síntoma de debilidad, no de vida. Una muestra parecida de ansiedad existencial que nace de la necesidad de asumir la responsabilidad se refleja en la limitación reiterada de todas las preocupaciones a inquietudes esencialmente «religiosas o eclesiásticas». Se pasa por alto, pues, lo que realmente se halla en juego: la realidad fundamental del hombre en general, que es también lo más importante para la existencia de la religión30.

He aquí una de las raras ocasiones en que aparece el término «hombre», y no miembro de la Iglesia, en la literatura católica o protestante.

¿Ha olvidado la Iglesia al hombre y sus derechos fundamentales? ¿Como salvará la Iglesia a los cristianos si deja en la estacada a la criatura que debería convertirse al cristianismo? [Una pregunta que, al menos oficialmente, ningún obispo se planteó]. El hecho de que se puedan plantear este tipo de preguntas nos debe obligar a la reflexión, no con el fin de ser aprobados por los hombres, sino por Dios todopoderoso, que nos confió a sus criaturas31.

Esto demuestra que un hombre de Iglesia y de talante espiritual podía ser consciente de su misión, aunque no era frecuente. Delp comenta:

Con el hombre muere el cristiano [...] La lucha por la libertad y la espiritualidad del hombre, por una cultura decente y genuina, no debe preocupar solo a la Iglesia, sino que tiene que ver con el respeto de los derechos y deberes fundamentales. No solo para los miembros de la Iglesia, sino para esta última en sentido institucional[32].

Esto es lo que señala Delp sobre la decadencia espiritual de la Iglesia. Pero hace poco han visto la luz los apuntes personales que escribió durante su estancia en prisión, poco tiempo antes de ser ejecutado. En ellos señala[33]:

El hombre está enfermo [...] El hombre moderno se ha convertido en un experto en muchos aspectos de la vida y ha ampliado enormemente su campo de poder y dominio humanos [...] Este hombre experto y mundano es sumamente sensible ante cualquier clase de arrogancia, imaginaria o real. El cuidado y la seguridad que la vida técnica impone a la mayoría de los hombres de hoy les abren los ojos para ver de un nuevo modo el desorden y la incompetencia con que nosotros desempeñamos en la Iglesia nuestras funciones, en el más amplio sentido de esta palabra[34].

En breve, cuando abordemos la noción de Iglesia, tendremos ocasión de analizar con más detalle el desorden y la incompetencia de los que hablaba Delp.

La mayoría de los hombres de Iglesia (y la Iglesia oficial) necesitan comprender que para el hombre moderno de hoy, la Iglesia resulta no solo una realidad incomprendida e incomprensible, sino además, en muchos aspectos, una realidad preocupante, amenazadora y peligrosa [con la que cargan en su vida] [...] La renovación personal es hoy más importante que la integridad en su extensión

objetiva [por tanto, no se trata solo de ser riguroso desde un punto de vista teológico, ni de saberse de memoria el Denzinger35, sino de ser un hombre decente] [...] Con sencilla honradez, debemos reconocer que la Iglesia actual no forma parte de poderes y fuerzas que rigen el mundo [aunque debería serlo]36.

Es evidente que Delp detectó el problema histórico de las dos Iglesias, es decir, reparó en que no habían seguido el mismo curso intelectual y científico tomado por el mundo secular a partir del Renacimiento. A causa de ello, la filosofía en el ámbito eclesiástico no tuvo más remedio que aferrarse al eco de corrientes cada vez más lejanas, como la patrística o la escolástica.

En la Iglesia no se produjo ningún renacimiento filosófico. Y más tarde, cuando tocó modernizarse y adaptarse a los tiempos, se terminó adhiriendo a tendencias intelectuales menos convenientes. Muchos sacerdotes y religiosos bienintencionados no dudaron, por ejemplo, en aproximarse al positivismo sociológico, al psicoanálisis o al existencialismo. Pero con este tipo de movimientos e ideas no se puede restaurar el orden intelectual de la Iglesia. Es necesario recordar al padre Delp no solo por eso, sino también porque en breve celebraremos el 20 de julio y tendremos que escuchar, como es habitual, discursos que no dudan en aprovecharse de la resistencia, despreciando los sacrificios realizados por hombres como este sacerdote jesuita.

34. «Criterios» para clérigos y teólogos alemanes

A modo de conclusión, no estará de más indicar una serie de pautas que sirvan para recordar —o enseñar, en el peor de los casos—, tanto a los sacerdotes como a los teólogos alemanes, los principios fundamentales de la fe cristiana. La tarea es ingente, pero nosotros nos limitaremos a mencionar diez mandamientos esenciales.

Para el primero, podemos utilizar una cita del propio Delp, que resume la regla a seguir en toda situación: «La arrogancia en los ámbitos eclesiales es siempre rechazable, mucho más cuando se practica en nombre de la Iglesia y sobre todo cuando se convierte en un rasgo propio de ella»37.

El segundo no es de Delp; es mío. Podríamos enunciarlo así: por gracia de la palabra revelada, el hombre es capaz de elevarse por encima de su naturaleza. No se nos ha hecho destinarios de la revelación para que los teólogos y el clero puedan degradar al ser humano.

Tercero. Cristo es cabeza del corpus mysticum, que engloba a todos los hombres, desde el principio hasta el final de los tiempos. No es el presidente de un grupo de personas con inclinaciones o intereses compartidos.

Cuarto. Ser cristiano no exime del cumplimiento de los deberes que se tienen como miembro de la especie humana.

Quinto. Es conveniente leer de nuevo y completamente el capítulo 13 de la Carta a los Romanos y reflexionar detenidamente sobre sus enseñanzas. A quien lo haga se le quitarán las ganas de citar solo el primer versículo y se negará a prestar su colaboración para perpetrar abusos políticos.

Sexto. Antes de afirmar, como hemos visto en las cartas pastorales del episcopado, que el cuarto mandamiento exige someterse a las autoridades estatales y cumplir la ley, se aconseja leer de nuevo la Escritura y recordar que dice solo: «Honrarás a tu padre y a tu madre». Los sacerdotes y teólogos no deben alterar el sentido de los textos que les han sido confiados.

Séptimo. En lo relacionado con el informe de la Facultad de Teología de la Universidad de Erlangen, es preciso advertir que «el padre de la gimnasia», Jahn, no tiene autoridad, ni es un padre de la Iglesia.

Octavo. El Sermón de la Montaña (Mateo 5, 3) afirma: «Bienaventurados los pobres de espíritu», no «los cortos de inteligencia».

Noveno. Para que no pueda darse ningún género de dudas sobre cuál ha de ser la relación entre judíos y cristianos, han de memorizarse los versos de John Donne, ya citados:

Judíos, escupidme, heridme el pecho, azotadme, mofaos, crucificadme [...] Ellos mataron una vez a un hombre, yo crucifico a diario a Cristo vivo.

Como décimo y último criterio, se aconseja aprender de memoria también el pasaje de Ezequiel 33, 7-9. En él, Dios se dirige al profeta en los siguientes términos:

También a ti, hijo de hombre, yo te he puesto como centinela de la casa de Israel: cuando oigas una palabra de mi boca, tú les advertirás de mi parte. Cuando yo diga al malvado: «Vas a morir», si tú no hablas para advertir al malvado que abandone su mala conducta, el malvado morirá por su culpa, pero a ti te pediré cuenta de su sangre. Si tú, en cambio, adviertes al malvado para que se convierta de su mala conducta, y él no se convierte, él morirá por su culpa, pero tú habrás salvado tu vida.

Instrucciones para el uso de estos criterios: clero regular, cópielo diez veces al día; obispos y teólogos, cien; teólogos galardonados con la Cruz del Mérito de la República Federal, doscientas, hasta que la merezcan.

Mucho de lo ocurrido es dramático, pero es cierto que también hay episodios que causan satisfacción. Siempre se dan casos aislados, como muestra el ejemplo de Delp, un hombre de condición noble y espiritual, a tenor de lo que escribió. Son puntuales, infrecuentes. Pero esto no debe desesperanzarnos, sino impulsarnos a hacer siempre lo que esté en nuestra mano para ayudar a quienes se rebelan frente a situaciones execrables. Con anterioridad, al concluir la parte dedicada a analizar el caso de la Iglesia evangélica, nos referimos a lo ocurrido el Día de la Iglesia Alemana de 1960, y a las palabras que pronunció en aquel momento Gollwitzer. Hemos podido presenciar acontecimientos parecidos en fechas recientes también entre los católicos. La actitud de la Iglesia católica hacia el género humano, hacia el conjunto de la humanidad, así como lo que tiene que ver con la pertenencia a ella de los judíos, ha provocado reacciones notables, obligando a cardenales como Bea o Frings a pedir la supresión de los textos litúrgicos que los estigmatizan.

35. La tensión entre la Iglesia como institución social y como comunidad universal de hombres con Cristo como cabeza

Desde un punto de vista teórico, sin embargo, lo que posee sin duda mayor interés y subyace y explica esa postura tan extraña —en definitiva, lo que subyace a la situación de desorden y decadencia, por emplear las mismas palabras que Delp— es la ausencia de una noción clara sobre la verdadera naturaleza de la Iglesia. Y carecen de ella tanto los católicos como los evangélicos. Tampoco disponemos de investigaciones encaminadas a profundizar sobre el vínculo existente entre la condición humana y la pertenencia a una determinada comunidad eclesiástica.

No siempre ha sido así. Ha habido épocas más felices, en las que proliferaban en la Iglesia figuras de indudable talla espiritual y en las que se discutió acerca de ello. Basta para probarlo con citar la parte de la Suma teológica (III, 8, 3) en la que Tomás de Aquino se ocupa del corpus mysticum. Lleva por título «Utrum Christus sit caput omnium hominum», «Si es Cristo cabeza de todos los hombres».

La diferencia entre el cuerpo natural del hombre y el cuerpo místico de la Iglesia está en que los miembros del cuerpo humano existen todos a la vez, mientras que los del cuerpo místico no coexisten todos: ni en el orden de la naturaleza, porque el cuerpo de la Iglesia está constituido por los hombres que han existido desde el principio hasta el fin del mundo; ni tampoco en cuanto al orden de la gracia, porque, entre los que viven en una misma época, unos carecen de la gracia, habiendo de poseerla más tarde, mientras que otros la tienen. Así pues, se consideran como miembros del cuerpo místico no solo los que lo son en acto, sino también los que lo son en potencia. De estos, algunos nunca serán miembros en acto; otros, en cambio, lo serán en algún tiempo, de acuerdo con un triple grado: primero, por la fe; segundo, por la caridad en esta vida; tercero, por la bienaventuranza en el cielo (Suma teológica III, 3, 3).

Cristo es la cabeza de todos los hombres, aunque en diversos grados. A esta parte de la Suma la sigue la dedicada a analizar las diferentes formas de pertenencia al cuerpo místico: la de los paganos, la de los judíos y la de los patriarcas del Antiguo Testamento. Los pasajes de la Escritura de los que se sirve santo Tomás

para respaldar sus tesis son, en primer lugar, la Primera Carta a Timoteo (4, 10), donde se afirma que Cristo es el salvador omnium hominum et maxime fidelium, «el Salvador de todos los hombres, especialmente de aquellos que creen»; y la Primera Carta de Juan (2, 2) que indica: ipse est propitiatio pro peccatis nostris, «es la expiación por nuestros pecados, y no solo por los nuestros, sino también por los pecados de todo el mundo».

Esta forma de concebir el cuerpo místico es totalmente diferente a las surgidas con posterioridad. Sigamos examinándola con el fin de mostrar su auténtico alcance. En ella se afirma que Cristo es cabeza no solo de quienes forman parte de la Iglesia, sino de todos los hombres. Santo Tomás no rechaza la condición humana, ni reniega de ella. De su explicación, se puede concluir que afecta también a quien es miembro de la Iglesia lo que le sucede al que no pertenece a ella porque ambos integran el cuerpo místico.

Se interpone, sin embargo, un enorme escollo teórico que en este momento solo apuntaremos; habremos de abordarlo después. ¿Cuál es, en efecto, desde un punto de vista histórico, el significado de la encarnación y venida de Cristo? Según santo Tomás, en el misterio de la encarnación se revela y aclara históricamente una diferencia que hasta entonces había sido incomprensible: la distinción entre la presencia del hombre ante Dios y la presencia de Dios ante el mundo. En la medida en que la encarnación constituye un evento histórico, las generaciones pasadas pueden incorporarse retrospectivamente al corpus mysticum, y participar de Dios, que penetra en la historia. Lo mismo las generaciones venideras.

La profundidad filosófica de esta concepción no impide que surjan determinados problemas prácticos. Porque las Iglesias, en relación con el acontecimiento histórico de la encarnación, son también instituciones mundanas y entidades colectivas con personalidad jurídica propia. Eso no es malo, ni negativo; la dificultad estriba en que tanto la Iglesia católica como las confesiones que se han desgajado de ella tras los cismas creen que son el verdadero y único cuerpo místico de Cristo, y excluyen al resto. Eso explica que, en la Edad Media y en paralelo al desarrollo del Estado nación, se produjeran tensiones entre las diferentes formas de entender el corpus mysticum y se impusiera, finalmente, la concepción institucional de la Iglesia, prevaleciendo el sentido social y jurídico de esta última, en perjuicio del universalismo propuesto por Tomás de Aquino.

La tensión entre ambos planteamientos se manifiesta con claridad en las

particularidades eclesiásticas de hoy, que para Alemania representan un desafío mayor que para otros países. En aquellos lugares del mundo en los que el Renacimiento y la Ilustración han tenido un mayor eco civilizador, no cabe diferenciar entre los individuos que conforman la Iglesia o el clero de los que componen el cuerpo social, es decir, de la sociedad nacional. En nuestro caso no es así. De ahí el riesgo y confusión que conlleva en nuestro país la pertenencia a la Iglesia, pues parece que pone al hombre en una situación diferente a la del resto de los mortales, como si ser miembro del género humano fuera un privilegio concedido en exclusiva a quienes suscriben un determinado credo.

Como resultado de esta tensión, es frecuente distinguir la Iglesia como institución frente a la Iglesia en sentido tomista, es decir, como corpus mysticum, que abarcaría a todos los hombres desde el comienzo hasta el final de los tiempos. Se trata, como decimos, de una situación especialmente preocupante en Alemania por el pésimo nivel intelectual y filosófico en que nos encontramos.

[OCTAVA CONFERENCIA]

36. Avances y retrocesos en el grado de diferenciación de la presencia ante Dios

Junto a los inconvenientes derivados de la pugna entre una concepción amplia del corpus mysticum, de raigambre tomista, y otra más restringida, de acuerdo con la cual es la recepción del sacramento lo que determina la pertenencia a la comunidad eclesial, surge otra dificultad más general relacionada con un hecho: la humanidad no es igualitaria, sino que se desarrolló en la historia. Los hombres, en la medida en que tienen conciencia de su condición histórica, se hallan en presencia de Dios y expresan la conciencia de su existencia ante Él mediante instituciones y ritos. Pero la comprensión que tienen acerca de la naturaleza de su existencia ante Dios evoluciona a lo largo del tiempo, pasando de concepciones de orden compactas a otras más diferenciadas38. El desarrollo de la existencia ante Dios y la comprensión de esta última como problema central del orden es lo que constituye propiamente la historia. Esta definición ha sido elaborada con mucho rigor. Ese, y no otro, es el problema de la existencia histórica.

La historia existe en la medida en que la presencia del hombre ante Dios y la conciencia de la misma se va desarrollando, evolucionando, como se ha indicado, de formas compactas a otras diferenciadas. En ese largo proceso histórico en el que se aclara paulatinamente el problema central del ser humano, el cristianismo ocupa un lugar principal porque, a diferencia de lo que ocurrió en otras épocas, el símbolo de la encarnación hace posible una formulación más clara de la presencia de Dios ante el hombre, la sociedad y la historia. Únicamente en el misterio de la encarnación, que más tarde dará lugar al dogma de la Trinidad, se esclarece el misterio constitutivo del hombre. Dicho de otro modo, la encarnación revela que el hombre es hombre en la medida en que es imago Dei, y, por tanto, que todos los hombres son iguales porque participan de la misma realidad divina y se encuentran unidos a Dios encarnado en la historia. Este es el núcleo del mensaje cristiano, su principal logro. El rechazo o la supresión de esta enseñanza constituye un retroceso en el grado de diferenciación alcanzado históricamente y, por ello mismo, confiere de nuevo vigencia a formas compactas y ya periclitadas de interpretar la existencia del hombre y su orden. En términos sociológicos, cualquier propósito en el seno de la Iglesia que pretenda limitar el cristianismo a los miembros de una determinada confesión histórica supone, claramente, un retroceso.

Es menester referirse a otra cuestión de relevancia. Porque el desarrollo y la diferenciación no tienen lugar de un modo repentino, como en el mundo natural. La humanidad en su conjunto no avanza ni pasa súbitamente de concepciones compactas a diferenciadas. Los cambios tienen lugar siempre gracias a la acción de hombres concretos que viven en sociedades determinadas y, en muchos casos, las transformaciones que promueven no tienen repercusión más allá de la sociedad en que viven. Es más: a veces ni en ella tienen consecuencias, ya que el que descubre una nueva comprensión no es más que un hombre, un individuo, con independencia de su vocación de profeta o filósofo. Sea como fuere, la historia adquiere una estructura muy característica en la medida en que comprensiones más diferenciadas, que revelan la naturaleza del ser humano, se ubican en determinados centros históricos, desde los cuales irradian gradual y paulatinamente.

Esta forma de concebir la historia, según la cual diversas concepciones representativas de la humanidad aparecen escalonadamente a lo largo del tiempo, es fuente a su vez de problemas añadidos. Piénsese, sin ir más lejos, en las dificultades filosóficas. Es en el contexto de la filosofía griega en el que se alcanza una comprensión de la naturaleza humana válida para todos los hombres

y donde se toma conciencia por primera vez de que el ser humano no solo desarrolla su existencia ante Dios, sino que, además, el orden de la misma depende de su grado de apertura al ser trascendente. Estas ideas se encuentran ligadas a un determinado contexto social que condiciona su surgimiento, como se deduce de la concepción política de Platón y Aristóteles. La política al modo en que se formuló, por ejemplo, en el corpus aristotélico era apropiada para un determinado tipo de sociedad, es decir, para la polis, y las intuiciones acerca del orden del hombre y de la sociedad no alcanzaron a superar los límites de esta última, porque reflejaban, como se desprende del modelo de organización esbozado en los libros VII y VIII de la Política de Aristóteles[39], los principios de un orden social que —evidentemente— no puede reivindicarse hoy, cuando el paradigma ya ha desaparecido.

Lo mismo cabría decir de lo pneumático, un ámbito distinto al noético o filosófico. La manera en que Israel, gracias a Moisés, entendió la presencia del hombre ante Dios está vinculada a la noción de pueblo elegido, esto es, de un pueblo que, tal y como se pone de manifiesto en la Alianza del Sinaí, tomó conciencia de su idiosincrasia gracias a la revelación. Estas formas de comprender el orden ante Dios, especialmente la pneumática, son primarias. Se trata de descubrimientos que traslucen, en primer término, la naturaleza de la relación del hombre con Dios y, en segundo lugar, del hombre con sus semejantes. El propio decálogo, que contiene la esencia de la antigua Alianza, recoge los deberes que regulan la conducta del hombre para con Dios y para con sus semejantes. No incluye ninguna indicación acerca de la organización de la sociedad, ni siquiera la del pueblo elegido, porque presupone la existencia de una organización social previa y no tiene el objetivo de desbaratar la estructura de clanes y familias precedente. Lo cual, por su parte, no deja de ser una traba porque la organización en clanes que la revelación obvia existe también ante Dios y se halla, por tanto, en esa condición histórica que Martin Buber llamaba «teopolítica»[40].

El cristianismo primitivo tuvo que enfrentarse a dilemas parecidos. A través de la mediación de Cristo, el hombre vislumbra con mayor nitidez que existe ante Dios, pero lo determinante, tanto en la relación del hombre con Dios como con el prójimo, sigue siendo el orden justo. Tampoco la fe cristiana desvela cuál es el mejor orden social. En un pasaje de la Biblia se alude explícitamente a ello. Cuando el orden tribal (del antiguo Israel) se transforma a causa de factores políticos externos, como las guerras contra los filisteos, e Israel, como las naciones vecinas, instaura la monarquía, es cuando comienzan a plantearse los

problemas de un rey que detenta el poder frente a Dios, que era en realidad quien lo poseía en el seno del pueblo elegido.

La incógnita acerca de si la alianza con Dios dispone y determina el orden del hombre ante Dios y sus semejantes no desaparece en la Edad Moderna. Cuando quien posee el poder viola o conculca el orden, instaurando en su lugar uno diferente para rendir culto a otros dioses, vulnera los deberes que, según el decálogo, tiene con sus semejantes, estableciendo un ejército o una organización burocrática, o imponiendo diferencias entre clases sociales, como entre trabajadores y comerciantes... En todos esos casos se plantea el tema del control y la fiscalización del poder, tanto en sentido social como político, por parte de quienes representan la Alianza del pueblo con Dios. Son esas circunstancias las que convierten al profeta en crítico de la organización social y política. Se trata de un fenómeno desconocido hasta entonces: si el profeta se convierte en crítico de la sociedad, es porque se le encarga el deber de vigilar si el orden social se conforma a lo establecido en la Alianza con Dios. Pero ¿quién es el individuo que tiene como vocación interpretar el pacto y velar por su cumplimiento?

Interrogantes parecidos se suscitan en la Edad Moderna. A pesar de que había desaparecido el profetismo, es necesario que determinados individuos asuman esa función crítica. En los debates que tuvieron lugar durante los siglos XVI y XVII y, especialmente, durante la Revolución inglesa, aparecen dos formas distintas y enfrentadas de entender la cuestión. Por un lado, para unos, el rey era el intérprete legítimo de la Alianza con Dios, y se citaba para avalar su postura el primer versículo de la Carta de Santiago. Para otros, como los predicadores puritanos, el pueblo representaba la única autoridad legítima para interpretar el pacto con Dios. Esta última idea es clave para entender la revolución puritana. Podemos decir, pues, que en el siglo XVII surge una nueva concepción que, para distinguirla de la del antiguo Israel y el cristianismo primitivo, llamaremos «hebraísmo», a causa de su similitud con la aparecida en el Primer y Segundo Libro de Samuel.

Los problemas relacionados con la organización y la crítica social se plantearon también en época del cristianismo primitivo, ya que su concepción sobre la relación del hombre con Dios y con sus semejantes era apolítica, es decir, estaba determinada por la creencia en el inminente fin de los tiempos. A diferencia de lo ocurrido en Israel con la monarquía, en la época de los primeros cristianos no se reflexionó sobre cuál debía ser su organización específica, ni tampoco se llevó a cabo una crítica social propiamente cristiana. Cuando las primeras

comunidades entraron en contacto con la realidad social de la época, la Iglesia, convertida ya, para bien o para mal, en una institución mundana, recurrieron a las enseñanzas de la filosofía clásica y a la tradición estoica de la ley natural para precisar su actitud ante la comunidad secular, así como sus deberes en relación con ella. Los primeros padres de la Iglesia, como Lactancio, se apropiaron de la concepción clásica de la ley natural, en concreto de la interpretación ciceroniana de la misma, integrándola en el corpus cristiano sobre el orden del mundo con el fin de hacerlo viable.

De todo lo cual cabe concluir que en Occidente contamos con dos fuentes que nos ilustran sobre el orden del mundo: de un lado, la tradición hebrea y, de otro, la concepción estoica de la ley natural. La primera es una aportación del antiguo Israel; las enseñanzas del estoicismo quedaron recogidas y asimiladas por las primeras comunidades cristianas, lo cual, como a nadie se le oculta, será a su vez causa de nuevos problemas. En este sentido, y en relación con el orden, resultan representativas no solo las enseñanzas del Sermón de la Montaña o del Nuevo Testamento, que se han transmitido junto con la expectativa de la Segunda Venida, sino la concepción filosófica de la naturaleza humana que tiene reflejo en ellas, pero cuyo origen está en la filosofía precristiana.

De todo este conjunto complejo de tradiciones surge una serie de cuestiones que tienen que ver con la relación entre la Iglesia y la comunidad política temporal. La Iglesia heredó, como acabamos de ver, la noción mundana de orden transmitida por la filosofía clásica y estoica, integrándola, como muestra la obra de santo Tomás, en su propia tradición doctrinal. Pero la asimilación fue desastrosa para el desarrollo posterior de la ley natural, porque esta se cristianizó y la Iglesia se convirtió en guardiana y garante de la misma. Claro está que, a tenor de lo ocurrido en Alemania, no se puede decir que eso haya sido positivo. En efecto, es peligroso y muy nocivo suponer que, a la hora de defender la ley natural, los miembros de la Iglesia se hallan en mejores condiciones que el resto. Las exigencias que dimanan de la ley natural se revelan a través de la experiencia noética, la cual no es para la Iglesia —ni para los sacerdotes o teólogos— la fuente principal de verdad. Lo que han de tener en cuenta ellos es la experiencia pneumática, la revelación.

Existe un importante depósito de saber y conocimiento sobre el orden propio de la filosofía que, al incorporarse al complejo de símbolos pneumáticos, es decir, al mezclarse con el dato revelado, ha quedado completamente desnaturalizado y desgajado del orden temporal. A causa de ello asistimos hoy a un espectáculo

que no deja de ser curioso: vemos que quienes suscriben ideas socialdemócratas, por ejemplo, pero desean distanciarse de la ideología revolucionaria reconociendo la existencia de una supuesta ley natural —que Marx también aceptaba, aunque, a su juicio, desaparecería tras la revolución—, recurren, para defender su vigencia, a las enseñanzas de la Iglesia. Flirtean, pues, con la ley natural cristiana, sin saber que su origen es anterior al cristianismo; en concreto, que constituye un legado de la filosofía pagana, cuyo contenido se encuentra relacionado con la existencia mundana. No es una contribución de la Iglesia. En lugar de dejar esta tarea en manos de las instituciones eclesiásticas, sería más útil que estos socialdemócratas de mente abierta se dedicaran al estudio de la ley natural precristiana.

37. La representación por parte de la Iglesia de toda la humanidad: su obligación y su fracaso

La Iglesia, además, también tiene su propio papel en la representación, porque existe y se relaciona con el mundo. De ahí que sea necesario precisar su cometido en la esfera de la existencia temporal. Tanto desde el punto de vista espiritual de la revelación como del noético, propio de la filosofía, la función representativa de la Iglesia en el ámbito temporal se ha visto tradicionalmente obstaculizada por las construcciones dogmáticas.

En términos temporales, está vigente una concepción según la cual el orden de la sociedad guarda correspondencia con la humanidad, de modo que la naturaleza humana se realiza en el seno del orden social y lo determina. Se trata de una deducción que tiene sus limitaciones, puesto que el orden solo es posible en el seno de una comunidad concreta. Por otro lado, se corre el riesgo de confundir los intereses específicos de la comunidad histórica con los de toda la humanidad. Como consecuencia de todo ello, los objetivos de las sociedades históricas se pueden mezclar o quedar ocultos en formulaciones universalistas, desnaturalizando y distorsionando los fines de la humanidad.

En el caso de la Iglesia, el fenómeno es más grave porque no hay una única Iglesia, sino muchas: evangélicas, católicas, ortodoxas griegas, etc., y cada una se considera la única representante verdadera del hombre ante Dios, la encargada

de predicar en exclusiva la palabra revelada. Al poseer pretensiones universalistas, estas Iglesias, cuya existencia transcurre en el orden mundano y en el interior de comunidades históricas concretas, han de intentar equilibrar su supuesto universalismo con la defensa de los intereses temporales de la sociedad en que viven.

Esta circunstancia puede dar lugar a situaciones ciertamente grotescas. Pensemos en lo que sucede en caso de guerra. Los sacerdotes de uno y otro bando buscarán explicar que su país no tiene más remedio que participar en la contienda, que la guerra es justa, que se enfrentan a un enemigo perverso, que Dios está de su lado, etc. Pero se estarán refiriendo ambos al mismo Dios. Llevado al extremo, bien podría ocurrir lo mismo que en la Alemania nazi y que, por tanto, se decidiera negar la condición de ser humano a quien no fuera miembro de una determinada Iglesia. Esta circunstancia, además, obliga a la Iglesia a colocarse casi siempre del lado de quienes detentan el poder o la fuerza, buscando llegar a acuerdos con la sociedad temporal en la que desarrolla su actividad, de manera que si los gobernantes no consideran seres humanos a los que no suscriben sus mismas convicciones ideológicas, se pueden producir dramas terribles, como ejecuciones, sin que la Iglesia se rebele o alce la voz, como durante el nazismo.

Hay un dato sintomático de sobra conocido: el 22 % de los miembros de los escuadrones Einsatzgruppen —que, para facilitar la conquista del Lebensraum, exterminaron a la población civil de Polonia— profesaban la fe católica. De lo que no tenemos constancia es del porcentaje de representantes de la Iglesia católica o evangélica que recordara a los fieles que no era lícito fusilar a nadie, por si se habían olvidado. La decadencia era tan absoluta que se pretendía convertir acciones que, desde un punto de vista histórico, eran específicas de una determinada sociedad y por tanto responsabilidad suya en representativas de toda la humanidad. Y es así como acabó desapareciendo hasta el último vestigio de humanitarismo.

Hablamos de lo ocurrido en el caso alemán; de otros sitios no podemos decir lo mismo. Como contrapunto a lo acontecido entre nosotros, es conveniente la lectura de un texto muy interesante de Karl Rahner titulado «La incorporación a la Iglesia según la encíclica de Pío XII Mystici Corporis Christi»41. Rahner reflexiona sobre el documento pontificio, publicado en 1943, en el que de un modo insólito se limitaba la pertenencia a la Iglesia a quienes hubieran recibido el bautismo, excluyendo de su comunión a los no bautizados. Se identificaba, pues, de un modo erróneo, a la Iglesia con el corpus mysticum, apartando de este

a los que no hubieran recibido el sacramento. Contra ello, Rahner especifica que la declaración pontificia es de naturaleza positiva y, por tanto, se refiere a la pertenencia a la Iglesia, no al cuerpo místico. Por otro lado, él, en el ejercicio de su libertad, sugiere ir más allá de lo indicado por el documento, recordando la concepción de Tomás de Aquino y de la Alta Edad Media, según la cual Cristo es cabeza de todos los hombres, desde el principio hasta el fin de los tiempos.

Rahner es un teólogo católico y sabe que tiene que ser prudente y respetar la encíclica y los pronunciamientos doctrinales del magisterio. No tiene más remedio que emplear todo su ingenio para armonizar lo que dice el pontífice con la tesis de que Cristo es la cabeza de la humanidad. Si de acuerdo con la encíclica, únicamente los bautizados son miembros de la Iglesia y del cuerpo místico, ¿cómo es posible que también pertenezcan a él quienes no han recibido el bautismo? He aquí donde aparece el milagro. Al no disponer de los términos necesarios (una coyuntura en la que se encuentra el teólogo, pero no nosotros, puesto que no nos incumben los inconvenientes planteados por la no recepción del sacramento), afirma que quien opta por seguir a Cristo, aun fuera de la Iglesia, no está tomando una decisión meramente privada, personal o íntima. Su resolución tiene carácter «cuasisacramental». En nuestro caso, insistimos, podemos prescindir de ese término que Rahner acuña, obligado por las limitaciones del vocabulario teológico, para referirse a lo que cualquier especialista secular en antropología, arqueología o ciencia de las religiones sabe, esto es, que todo hombre que ha vivido en sociedad ha contado siempre con «sacramentos», en los que se revela o articula su presencia ante Dios. No hay ningún motivo para atribuir a la Iglesia católica, o a cualquier otra, la noción en exclusiva de «sacramento», puesto que es un fenómeno presente y constitutivo de toda comunidad humana. Todas las tribus primitivas han contado desde tiempos inmemoriales con sacramentos de adoración y con rituales de entrada a la comunidad, articulando la presencia del hombre ante Dios mediante símbolos compactos a fin de expresar el vínculo de la realidad espacio-temporal con lo divino. Desde el punto de vista de la historia de las religiones comparadas y, en general, de la historia, no hay ninguna duda de su existencia, lo cual no impide reconocer que los sacramentos cristianos alcanzaron un mayor grado de diferenciación, como muestra la encarnación y la forma en la que el cristianismo comprende la presencia del hombre ante Dios. El problema que Rahner intentó formular con la máxima precisión se resuelve por completo si se parte de un hecho, a saber, que los hombres existen ante Dios y que la conciencia de su condición evoluciona a lo largo de un proceso histórico de concreción, que conduce de formas compactas a otras diferenciadas. Así pues, los resultados de

la ciencia moderna son completamente compatibles con la teología de santo Tomás, que considera a Cristo cabeza de todos los hombres. En efecto, este símbolo cristológico expresa de un modo diferenciado que todos los hombres existen ante Dios y bajo su gracia y salvación, es decir, lo que todos los seres humanos que han vivido en comunidad siempre han sabido y han tratado de simbolizar mediante la institución de los sacramentos. En este caso, como en otros, a lo que asistimos es al intento de la teología por desarrollar y apropiarse de ideas descubiertas en el ámbito de la ciencia secular contemporánea. Pero esta última, como no está obligada a conciliar sus descubrimientos con un credo, ha tenido la posibilidad de avanzar mucho más en la comprensión de la comunidad humana.

1. Mientras impartía las conferencias que están en el origen de este ensayo, Voegelin tuvo que atender otros compromisos académicos. Así, cronológicamente, la última parte de este libro, dedicada a Max Weber, se hizo pública en otro acto del Instituto que dirigía. Además, en el texto original anuncia una disertación sobre Thomas Mann. En el ciclo en el que se basa este texto, no abordó finalmente la obra de Goethe ni de Novalis.

2. Clemens August Graf von Galen (1878-1946) fue elegido obispo de Münster en 1933 y nombrado cardenal en 1946. No tuvo reparo en criticar en los sermones que pronunció entre julio y agosto de 1941 los asesinatos cometidos como consecuencia del programa de eutanasia puesto en marcha por los nazis.

3. Sobre el papel de Pío XII, se puede consultar la obra de P. Blet, Pio XII y la Segunda Guerra Mundial, Cristiandad, Madrid, 2013, donde, basándose en numerosos testimonios, se sale al paso de la leyenda negra sobre el pontífice.

4. Cf. G. Lewy, La Iglesia católica y la Alemania nazi, Colección Norte, México D.F., 1965, p. 224.

5. Ibid.

6. En la conocida «Noche de los cuchillos largos» (Nacht der langen Messer), en el contexto de la llamada operación Colibrí, el régimen llevó a cabo importantes purgas políticas. Además del asesinato de un gran número de opositores, Röhm, jefe de las SA, y otros integrantes de esta organización fueron liquidados bajo la acusación de urdir un complot contra Hitler.

7. G. Lewy, La Iglesia católica y la Alemania nazi, cit., pp. 231-236.

8. Konrad Gröber (1872-1948) fue obispo de Meißen en 1931 y arzobispo de Friburgo entre 1932 y 1948.

9. Cf. G. Lewy, La Iglesia católica y la Alemania nazi, cit., p. 366.

10. Ibid.

11. Michael von Faulhaber (1869-1952) fue profesor de Teología en Estrasburgo en 1903. Asimismo, fue nombrado obispo de Speyer en 1911; arzobispo de

Múnich-Freising, en 1917; y cardenal en 1921.

12. G. Lewy, La Iglesia católica y la Alemania nazi, cit., p. 367.

13. Se refiere al famoso teólogo dominico Yves Congar, nombrado cardenal por Juan Pablo II en 1994. Cf. G. Lewy, La Iglesia católica y la Alemania nazi, cit., p. 501, nota 30.

14. Ibid., pp. 367-368.

15. Ibid., p. 368.

16. Ibid., pp. 368-369.

17. Durante la «Noche de los cristales rotos», del 9 al 10 de noviembre de 1938, las SA atacaron numerosos negocios regentados por judíos y a la población judía en general, tanto en Alemania como en Austria.

18. Bernhard Lichtenberg (1875-1943), sacerdote católico, preboste de la catedral de Santa Eduvigis (Berlín), colaboró con Presying, obispo de Berlín. Fue detenido en 1941 y estuvo preso en el campo de concentración de Sachsenhausen. Murió camino de Dachau en 1943.

19. Cf. G. Lewy, La Iglesia católica y la Alemania nazi, cit., p. 378.

20. G. C. Zahn, German Catholics and Hitler’s Wars: A Study in Social Control, Sheed & Ward, Londres, 1963, p. 80, nota.

21. Ibid., p. 24, nota.

22. Ibid., p. 219, nota.

23. Cf. G. Lewy, La Iglesia católica y la Alemania nazi, cit., p. 409.

24. Ibid., p. 410.

25. Ibid., p. 411.

26. Wilhelm Berning (1877-1955) fue nombrado obispo de Osnabrück en 1914 y arzobispo titular en 1949.

27. G. Lewy, La Iglesia católica y la Alemania nazi, cit., p. 233.

28. Canción popular de principios del siglo XIX sobre un soldado muerto en la batalla, compuesta por Ludwig Uhland (1787-1862) en 1809 y popularizada en la Segunda Guerra Mundial.

29. K. Kraus, La tercera noche de Walpurgis, Hiru, Hondarribia, 2010, pp. 232-236.

30. A. Delp, Zwischen Welt und Gott, ed. de P. Bolkovac, Josef Knecht, Fráncfort d. M., 1957, p. 96.

31. Ibid., p. 97.

32. Ibid., p. 101.

33. A. Delp, Escritos desde la prisión, Sal Terrae, Santander, 2012.

34. Ibid., pp. 150-151.

35. El Enchiridion Symbolorum (Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum), elaborado por Heinrich Joseph Dominicus Denzinger y publicado en 1854, es una conocida recopilación de los documentos magisteriales más importantes de la Iglesia en materia de fe y moral. Desde entonces, otros autores han continuado su trabajo.

36. A. Delp, Escritos desde la prisión, cit., pp. 152-153.

37. Ibid., p. 153.

38. «Diferenciación» es uno de los conceptos centrales en la filosofía política e histórica de Voegelin. En Order and History explicó la distinción, precisamente, entre órdenes compactos o cosmológicos, en los que no opera la dualidad de inmanencia y trascendencia, de aquellos que han dado el leap in being, el salto en el ser, y, por tanto, advierten de la fuente trascendente del orden inmanente.

39. Cf. E. Voegelin, Plato and Aristotle. Order and History, vol. 3, University of Missouri Press, Columbia, 1999, pp. 281, 295-296, 299 y 350-355.

40. Véase las referencias incluidas bajo la voz «Teopolítica, idea» del índice

temático en M. Buber, Moisés, Lumen-Hormé, Buenos Aires, 1994. Asimismo, las incluidas en la categoría de «Teopolítica», en E. Voegelin, Israel and Revelation Order and History, vol. 1, University of Missouri Press, Columbia, 1999.

41. Cf. K. Rahner, Escritos de teología II. Iglesia-Hombre, Cristiandad, Madrid, 2002, pp. 11 ss.

Capítulo 6

DESCENSO AL ABISMO LEGAL

38. El Estado de Derecho como un concepto específicamente alemán

Los problemas relacionados con el Estado de Derecho (Rechtsstaat) surgen con anterioridad a la llegada de Hitler al poder, pero se mantienen a lo largo del Tercer Reich y llegan hasta nuestros días. Se manifiestan claramente tanto en los famosos Juicios de Auschwitz como en los Juicios sobre la Eutanasia, y en las sentencias que se dictaron en ambos. Dichos casos, aunque no están directamente en relación con el Estado de Derecho, sí que guardan un estrecho vínculo con problemas políticos. Recordemos que en Alemania la política es un tema tabú y que tampoco contamos en nuestro país con especialistas competentes para abordar su estudio.

He aquí las pruebas de esto último. Pedí a algunos de mis colaboradores en el Instituto1 que buscaran monografías en las que se analizara la postura adoptada por los profesores de Derecho alemanes en los juicios contra los crímenes nazis. Nos percatamos, así, de que ningún profesor de Filosofía del Derecho o de Derecho Público se ha pronunciado en público o por escrito sobre los procedimientos iniciados contra los Einsatzgruppen, es decir, contra los acusados de las ejecuciones en masa. En cuanto a las monografías, les detallo los resultados de la búsqueda: en el catálogo de la Biblioteca del Seminario de Derecho, que se encuentra junto a la Biblioteca Estatal de Baviera, no había autores de este tipo de monografías que fueran profesores a tiempo completo o docentes no permanentes a tiempo parcial en el campo jurídico. Tampoco se hallaron en las bases de datos de otras bibliotecas. No existe ningún estudio sobre crímenes nazis en el catálogo de referencia del Seminario de Derecho, ni en la Biblioteca Estatal de Baviera, ni hay escritos sobre el particular entre 1958-1963 (desde 1958 hasta el 9 de abril de 1964) en la base bibliográfica de la Neue Juristische Wochenschrift; ni en la de la Juristenzeitung (desde 1958 hasta 1962), ni en el catálogo de la Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft (de

1958 a 1962). Tampoco se obtuvieron resultados en los catálogos de la Biblioteca del Seminario de Derecho y de la Biblioteca Estatal de Baviera en la búsqueda por materias como las siguientes: Estado de Derecho, nacionalsocialismo, crímenes nacionalsocialistas, crímenes de guerra, crímenes contra la humanidad, juicios contra los Einsatzgruppen. No hay ningún material bibliográfico al respecto2.

Nadie con un mínimo de solvencia jurídica ha escrito sobre estas cuestiones, ni siquiera en el campo de la ciencia política, y no disponemos de ningún estudio sobre el Estado de Derecho. Se confirma, pues, el tabú. Pero no es un tabú porque estas cuestiones susciten preocupación o mala conciencia, sino por la inquietud o extrañeza intelectual que provocan.

Antes de entrar en su análisis, veamos lo que se señala acerca del Estado de Derecho en Allgemeine Staatslehre, un libro de Herbert Krüger publicado este mismo año, 1964:

Hoy día no hay ningún Estado que no se precie de ser un Estado de Derecho, o actuar de acuerdo con los principios del mismo, etc. Pero es justamente esa aspiración generalizada lo que hace necesario un examen detallado de la expresión, con el fin de evitar que degenere y se convierta en un simple lugar común3.

Parece como si el autor hubiera puesto por escrito lo primero que le hubiese venido a la cabeza. Afirmar que no existe hoy en día ningún Estado que no se precie de ser Estado de Derecho es completamente falso, del mismo que lo es el resto de la cita. Porque, siendo precisos, «Estado de Derecho» es una expresión propiamente alemana y que solo cabe emplear en investigaciones sobre instituciones alemanas de comienzos del siglo XIX. En rigor, nadie puede saber si vive o no en un Estado de Derecho fuera de nuestro país. A pesar de que entre nosotros ningún académico se haya preocupado de aclarar su significado y pese a los disparates que se han dicho, constituye algo específicamente alemán. La cita, pues, nos envuelve de nuevo en la atmósfera de la segunda realidad de la que hemos hablado, puesto que esta irrumpe precisamente cuando se emplean términos taumatúrgicos, sin saber verdaderamente su sentido.

En mi opinión, la mejor introducción tanto a lo que es el Estado de Derecho como a su evolución es la obra de Ulrich Scheuner, Die neuere Entwicklung des Rechtsstaates in Deutschland [La reciente evolución del Estado de Derecho en Alemania], publicada en 1960. Constituye una especie de estudio preliminar, aunque tiene el inconveniente de que es un ensayo escrito en su defensa, no un trabajo crítico, que es lo que en justicia necesitamos. Porque si anhelamos ir más allá del lugar común político, hemos de tener en cuenta y examinar con cuidado las circunstancias en las que se ha discutido la cuestión y los dos modelos de orden jurídico existentes. A ellos aludiremos a continuación.

39. El conflicto entre el modelo jerárquico de normas y la separación de poderes en la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania (Grundgesetz)

El primero es el denominado «modelo de jerarquía normativa», desarrollado por primera vez de modo sistemático en el siglo XVI por Bodino. Parte de la idea de sistema legal cerrado, en la que el monarca aparece como el legislador supremo de la comunidad política. No es momento ahora de profundizar en la propuesta del pensador francés, puesto que han cambiado mucho las estructuras políticas desde entonces, pero hemos de precisar cómo se entiende en la actualidad este paradigma. Hoy se considera que existen normas de diferente rango legal: normas constitucionales, leyes y, en el escalón más bajo, órdenes y actos administrativas, etc. Existe, pues, una jerarquía de normas cuya validez es procedimental, es decir, las normas inferiores son válidas en la medida en que se promulgan y no contradigan lo dispuesto por las superiores. Aunque es un modelo sencillo, que se suele representar como una pirámide en la que las proposiciones legales aparecen escalonadas, y se basa en un procedimiento de delegación, plantea importantes dudas.

Junto a este primer modelo, cabe diferenciar, desde un prisma histórico, otro en el que las órdenes y los actos administrativos poseen rango de ley, puesto que no se limitan a desarrollar el contenido de otras normas, sino que pueden ser praeter legem, es decir, pueden regular aspectos no previstos por la norma superior. Lo que se prohíbe son las normas contra legem, las que contravienen lo dispuesto por la ley, no regular materias no contempladas por ella.

Este fue el modelo administrativo más común a finales del siglo XVIII. De hecho, uno de los principales y más decisivos logros jurídico-políticos del XIX fue prohibir la actuación praeter legem de los órganos administrativos, de manera que se subordinaba su acción a lo dispuesto por la ley. Desde entonces, las instituciones del Estado solo pueden realizar actos o dictar disposiciones en el ámbito de competencias que les confiere la ley, nunca sobrepasarlo.

El paso de un modelo a otro refleja el proceso de racionalización del orden jurídico que se puso en marcha con el objetivo de supeditar las normas y el conjunto del sistema legal al poder de una autoridad central. De acuerdo con este esquema, en un sistema jurídico no puede existir ninguna norma legal que no derive de una norma superior válida.

En gran parte, la noción de Estado de Derecho está vinculada al modelo jerárquico de normas. Cabe afirmar, pues, que hay Estado de Derecho siempre y cuando las normas legales vigentes en una sociedad tengan su origen en una misma norma superior, la constitución. Esta sería más o menos, y de acuerdo con lo que enseña la teoría del derecho, la conclusión que se extrae de un sistema legal completamente racionalizado.

Abordemos los inconvenientes de esta propuesta examinando el contenido del artículo 20 de la Ley Fundamental de Bonn4:

1) La República Federal de Alemania es un Estado federal democrático y social. 2) Todo poder del Estado emana del pueblo. Este poder es ejercido por el pueblo mediante elecciones y votaciones y por intermedio de órganos especiales de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. 3) El poder legislativo está sometido al orden constitucional; los poderes ejecutivo y judicial, a la ley y al Derecho5.

Prescindamos de lo que se señala en su primera parte («Estado federal democrático y social»), ya que más tarde tendremos que indagar su contenido. Centrémonos en el segundo punto, en el que se instituyen los tres poderes, se consagra el principio de separación entre ellos y se reconoce la soberanía popular, así como el derecho de sufragio. Aparentemente se instaura la clásica división de poderes, en función de la cual son tres los órganos que ejercen en conjunto la autoridad del Estado. Pero el tercer punto («el poder legislativo está

sometido al orden constitucional; los poderes ejecutivo y judicial, a la ley y al Derecho») contradice esa suposición, puesto que otorga a las normas constitucionales un valor diferente al resto de las leyes, subordinando estas últimas al ordenamiento constitucional.

¿Cuál es el papel reservado al poder ejecutivo y al Tribunal Constitucional? Estos órganos no están sometidos a la Constitución, porque, según el modelo jerárquico, es solo la ley la que se encuentra por debajo de ella. Ciertamente, en el articulado se precisa que el poder ejecutivo y el judicial se encuentran bajo el imperio de la ley. Por tanto, cabe decir que el artículo 20.2 no es coherente ni con el principio de separación de poderes ni con el modelo de jerarquía normativa. He aquí el escollo. No soy experto en historia del derecho y no he tenido tiempo de profundizar en la cuestión desde un punto de vista histórico. Lo único que puedo hacer son conjeturas. En mi opinión, quienes redactaron el artículo no eran conscientes de lo que suponía consagrar la separación de poderes. Habían recibido el encargo de redactar una constitución decente y, por eso, optaron por incluir el citado principio. Eran seguramente juristas con formación y experiencia, así como firmes partidarios del modelo jerárquico, según el cual la norma suprema del ordenamiento jurídico es la Constitución y bajo ella se encuentran el poder legislativo, el ejecutivo y el judicial. Pero no se dieron cuenta de que no era esto lo que se deducía de la dinámica de la división de poderes, un modelo que, al sustentarse en la coordinación entre el Gobierno, el poder legislativo y el Tribunal Constitucional, está sujeto a lo previsto por la Carta Magna y, por tanto, resulta incompatible con el modelo jerárquico de normas jurídicas.

El asunto no es baladí. En primer lugar, el contraste entre ambos modelos, regidos por principios jurídicos incompatibles, revela graves deficiencias en la formación jurídica y política de quienes elaboraron el texto constitucional. Esta es la razón por la que no pudo formularse con la precisión técnica necesaria una de las partes más trascendentales de nuestro texto constitucional.

Por otro lado, y obviando lo anterior, en la práctica todo es mucho más siniestro. Si nos atenemos al principio de separación de poderes establecido en el artículo 20.2, el Tribunal Constitucional Federal es el órgano más importante, junto al poder legislativo y el ejecutivo. Pero, como el artículo 20.3 consagra el modelo jerárquico, no cabe interpretar lo mismo, lo cual explica el debate actual sobre si el Tribunal Constitucional es un órgano de naturaleza constitucional o no[6]. Se han llegado a proponer argumentaciones insólitas, bastante parecidas, por cierto,

a las que tuvo que recurrir Rahner en el ámbito teológico para asegurar la inclusión de toda la humanidad en el seno del cuerpo místico de Cristo. A pesar de que el texto dice literalmente lo contrario, se emplean razonamientos viciados para situar al Tribunal Constitucional, de acuerdo con el principio de separación de poderes, a la misma altura que los otros tres. El artículo que estamos analizando es, en este sentido, una de las disposiciones más interesantes de toda Ley Fundamental y revela claramente dónde aparecen los inconvenientes.

Recordemos la cita en la que Krüger advertía de la escasa formación de los juristas de la época. Estaba en lo cierto, porque en un asunto tan relevante como la separación de poderes —cómo se ha de concretar en términos constitucionales y cómo se han disponer las normas jurídicas para respetarlo— se produce una colisión insalvable con el principio de jerarquía normativa. Ante este tipo de conflictos, el funcionario de rango inferior o el juez se encuentran siempre supeditados a lo previsto por las normas aprobadas, según la concepción clásica, y nunca pueden situarse a la altura del ejecutivo, ni contravenir sus disposiciones, algo que sí puede hacer el Tribunal Constitucional en caso de vulneración de la Carta Magna. Como otros fenómenos que hemos estudiado, también este es producto de la mentalidad servil de la gente corriente. De este cariz son los problemas que plantea no solo el artículo 20, sino toda la Constitución. Con lo dicho es suficiente para hacerse una idea de ellos.

40. Positivismo jurídico, normas elaboradas por los jueces y régimen autoritario

Quizá alguien piense, al hilo de lo explicado, que el Estado de Derecho exige el reconocimiento de la separación de poderes. Pero la clave es el modelo de jerarquía normativa al que se vincula. Prescindamos, sin embargo, de la opinión común, del parecer de los funcionarios administrativos de nivel inferior y de los jueces obligados a seguir las leyes emanadas de la autoridad del monarca. Centrémonos en lo que indica el texto constitucional para ver la idea que más profundamente ha calado en la teoría jurídica de finales del siglo XIX bajo la influencia del Estado autoritario y la difusión del positivismo. Me refiero a la idea de derecho positivo.

Por derecho positivo se entendía a finales del siglo XIX las leyes promulgadas.

Estas eran las normas que debían aplicar los juristas, es decir, los jueces y los funcionarios, y las que los profesores de Derecho enseñaban a los estudiantes, que, a su vez, debían aprendérselas de memoria, antes de convertirse ellos en jueces y funcionarios.

Pero en esa época, la idea de que las normas, para ser válidas, tenían que ser promulgadas por un determinado órgano aún no se había difundido en la teoría del derecho. Lo que subyace a ello es un problema de índole política. Si un sujeto presta consentimiento emocional y psicológico y accede a vivir en un Estado de Derecho, está obligado como buen ciudadano a cumplir con lo establecido por la ley. Pero si se obvia cuál es el órgano competente para promulgarla, la situación puede contribuir a la desmoralización y ser parecida a la que, según indicamos, vivía la plebe. En casos así, puede desaparecer incluso el interés del ciudadano por el orden, su preocupación por los contenidos de la ley, por la justicia o el margen de discrecionalidad permisible. Desde postulados positivistas, el juez no debe nunca participar en la elaboración de la ley, sino limitarse a su aplicación, así como someterse incondicionalmente a la autoridad que la promulga. En esa tesitura, es psicológicamente imposible rebelarse ante una ley injusta.

Esa situación, sin embargo, solo es posible en Alemania. La cultura jurídica anglosajona es diferente. En ella, los jueces han sido tradicionalmente los encargados de elaborar y formular las normas7. Por tanto, son responsables de su contenido. Este modelo tiene su máximo reflejo en el funcionamiento del Tribunal Supremo americano, donde los jueces son independientes, aunque comparten ideas sobre lo que es la justicia no muy alejadas entre sí, controlan el contenido de la ley y se encargan de desarrollar e interpretar creativamente, desde un punto de vista jurídico, los preceptos constitucionales, limitando o ampliando en cada caso los precedentes, decretando la validez o nulidad de las normas, etcétera.

Como es natural, esta libertad de creación jurídica se encuentra muy por encima de la disposición a asumir la responsabilidad de quienes en Alemania ejercen profesiones legales, así como de su capacidad para comprometerse emocionalmente. Y es este el punto decisivo de la cuestión. En nuestro país, los juristas se limitan a aplicar leyes elaboradas y promulgadas por otros órganos. Y este planteamiento tiene evidentemente consecuencias. Debido a que la Ley Fundamental permite el amparo de los derechos fundamentales en los juicios ordinarios, se ha discutido acerca de la naturaleza de estos últimos. Se pueden

distinguir dos posturas. De un lado, se encuentran quienes defienden que se trata de derechos directamente aplicables. Para otros, por el contrario, constituyen solo principios generales que se han de tener en cuenta en la elaboración de la ley, pero que no son directamente aplicables porque ello daría paso a la arbitrariedad, desnaturalizando la administración de justicia. Debemos reconocer que no están del todo equivocados quienes se muestran a favor de puntos de vista extremadamente positivistas, como, por ejemplo, Forsthoff[8], ya que apelar a los derechos fundamentales cuando uno lo considera oportuno, puede reflejar arbitrariedad, aunque esto solo ocurriría si quien lo hace es un hombre de reputación dudosa. Si son personas con concepciones de justicia adecuadas, a nadie se le escapa que el problema desaparece.

Cuando se discute sobre la jerarquía normativa, se suelen confundir y mezclar dos problemáticas distintas. Primero, la que tiene que ver con el contenido y la elaboración de la ley. En segundo lugar, la relacionada con su aplicación. Las normas no se promulgan ni se aplican por arte de magia: son juristas competentes los que se encargan de aplicarlas, pero no lo hacen a la ligera o sin reflexionar. No. Asimismo, son hombres de carne y hueso —aparece de nuevo ante nosotros el problema del hombre— los que elaboran las leyes, de modo que un verdadero orden legal no puede existir si quienes se encargan del derecho están corrompidos, son incapaces de someterse a la ley, no tienen conciencia de lo que es correcto o suscriben una ideología con una concepción cuestionable de la justicia.

Esto nos obliga a referirnos nuevamente a un tema vinculado con el Estado de Derecho. En la actualidad, se ha dicho que asistimos a la rehabilitación de la noción de Estado de Derecho, aclarando, sin ningún tipo de titubeo, que el Tercer Reich fue un «Estado de No Derecho» (Unrechtsstaat). Pero no se ahonda más. Nos topamos aquí con dificultades parecidas a las que surgían al abordar la actitud de las Iglesias. Como se recordará, los representantes eclesiásticos —en concreto, durante una determinada fase de la resistencia o, mejor dicho, no resistencia, de la Iglesia católica— eran incapaces de advertir las diferencias entre un Estado autoritario y una cosmovisión totalitaria[9]. No captaban la distinción porque tenían en mente el modelo fascista alemán, de naturaleza autoritaria, no totalitaria, y el régimen autoritario austriaco. Así, al comparar el Estado alemán con estos últimos, no se percataron de que no era solo la estructura autoritaria del poder o quién tenía competencia legislativa lo determinante, sino los contenidos de las normas y los propósitos de la organización totalitaria.

No obstante, en determinadas circunstancias, no tiene por qué censurarse el establecimiento de un régimen autoritario. Cuando un pueblo no ha alcanzado un alto grado de desarrollo y no está preparado para la democracia, puede ser mejor contar con una autoridad y gobierno firmes. No hay nada malo en ello; cabe incluso que sea necesario para el funcionamiento de una sociedad en condiciones primitivas. La coyuntura es distinta cuando quien se hace con el poder es un ideólogo y acaba con la vida de quienes osan oponerse a sus proyectos utópicos. Desde el punto de vista de la justicia, sin embargo, si se instaura un poder autoritario en Alemania y sus titulares suscriben una concepción clásica y cristiana de lo justo y lo injusto, es decir, no son nazis, comunistas o partidarios de otra ideología, no habría en principio nada que objetar.

Es más, en determinados casos, como decimos, puede ser preferible un gobierno autoritario a uno democrático, como, por ejemplo, ante un bloqueo parlamentario promovido por comunistas o nacionalsocialistas. Hay regímenes autoritarios, como la República de Weimar, con su sistema de decretos de emergencia, de los que no cabe decir que sea positivo que se adapten a los criterios generales de justicia. Se trata de circunstancias sociales en las que no hay otro modo de aprobar normas legales y se ha de recurrir a los decretos de emergencia y, legislar, pues, de modo autoritario, no democrático. Como estas precisiones se pasan por alto, siempre encalla el análisis y la discusión sobre el Estado de Derecho.

[NOVENA CONFERENCIA]

A pesar de que con el tema del Estado de Derecho surgen asuntos de gran complejidad, como la ciencia política y, concretamente, la ciencia política alemana, por sus singulares antecedentes filosóficos, se aparta insólitamente de lo que dicta el sentido común, lo primero que nos vemos obligados a analizar, como indicamos en el capítulo anterior, son los diferentes lugares comunes que suscitan confusión en nuestro campo de estudio. Este es el paso previo para alcanzar la realidad. En el caso del Estado de Derecho, esta tarea resulta mucho más apremiante porque la expresión, en sí misma, carece de sentido.

Pero ¿por qué necesitamos estudiar la cuestión? Si no tenemos más remedio es

porque el de Estado de Derecho es uno de los tópicos más influyentes de la historia del pensamiento jurídico alemán y aparece consagrado en el artículo 20 de la Ley Fundamental. A ello hay que sumar que es una institución específicamente alemana, que no se encuentra en otros lugares del mundo. Por todo ello es menester aclarar su alcance.

Hemos visto, a este respecto, que existen diversos modelos legales, como el modelo de jerarquía normativa, que se remonta a la época de Bodino y que fue el adoptado por la Ley Fundamental. Veremos a continuación las razones. Frente a él, aparece un modelo en el que el principio de separación de poderes no operaba verticalmente, sino de modo horizontal. Y es evidente por qué, ya que, si los poderes han de coordinarse entre sí, no pueden estar subordinados, ni escalonados. El problema es que el artículo 20 recoge los dos modelos, que son incompatibles, lo que muestra que quienes se encargaron de la redacción no eran conscientes del dilema planteado entre ellos.

41. Antecedentes históricos de los sistemas jurídicos cerrados

Prescindamos, en cualquier caso, de las razones que se aducen para adoptar un modelo u otro. Lo que debemos preguntarnos es cuál es el objetivo de cada uno. En el caso del modelo jerárquico, debemos remontarnos a la obra de Bodino para descubrir las dos razones políticas de su eventual adopción. En primer lugar, si el sistema legal se construye verticalmente, es decir, de arriba abajo, partiendo de la existencia del monarca como autoridad suprema y titular del poder legislativo, es necesario, desde la óptica política, que se encargue él de promulgar las normas positivas. Por tanto, no existe más que un órgano con competencia para elaborar normas jurídicas, lo que significaba que ni el papa ni el emperador podían interferir en el poder legislativo del rey de Francia. El modelo implicaba negar competencia a las fuentes exteriores de autoridad, impidiendo que se usurpara el poder legislativo soberano o que se debilitara el poder del Estado nación, representado por la autoridad del monarca.

Había otro motivo, también de naturaleza política, que aconsejaba la adopción del modelo jerárquico cerrado: con él se pretendían suprimir los diversos regímenes jurídicos existentes en el interior del Estado. Empleamos aquí esta

última palabra en el sentido de Estado nación, en la medida en que este se fundamenta en la idea de sistema legal cerrado, precisamente. Así pues, en el interior de un mismo Estado, no pueden existir otros enclaves o instancias con competencia legislativa independiente, puesto que la capacidad para dictar normas, siempre subordinada, ha de estar prevista y, por tanto, legitimada por una norma superior mediante el procedimiento de delegación. El orden jerárquico, cuya fuente es el rey, pero que alcanza también a la ejecución de las leyes de la que se encargan los jueces y los órganos administrativos, no puede ser alterado por ninguna instancia ni dentro ni fuera del Estado. El derecho debía conformar un sistema jurídico cerrado ante la necesidad de que la comunidad nacional, conformada mediante luchas y victorias dinásticas, estuviera bajo la autoridad regia, evitando amenazas interiores y exteriores.

Sin embargo, ese modelo se transforma posteriormente en el siglo XVII, en la época del absolutismo germánico, cuando entra en una segunda fase. Es en este contexto en el que aparece por primera vez la palabra Estado de Derecho. Lo que sucede es que los órganos administrativos, que, según el modelo de subordinación a la autoridad del príncipe propuesto por Bodino, forman parte de la corte, pasan a estar supeditados a la ley, y eso suscita un inconveniente político. En efecto, ¿quién es el que decide someter la actuación de la Administración —que, desde el punto de vista del príncipe, está subordinada a su autoridad— a la ley? ¿Por qué deberían regularse legalmente todos los actos administrativos? ¿Cuál es la razón por la que no puede actuarse más allá de los límites previstos por la norma legal? El cambio afecta también a la soberanía popular, que se consagra por primera vez en aquel tiempo. La concepción liberal de la soberanía se sustenta tanto en la idea de que las leyes son vinculantes y, por tanto, todos los ciudadanos están obligados a cumplirlas, como en la de que la actuación de los órganos administrativos no puede exceder lo establecido por las normas, sino solo realizarse en su marco y, en todo caso, con el margen de discrecionalidad que estas consienten.

Sin embargo, ello no es suficiente porque, a pesar de los medios previstos para proteger a la ciudadanía de cualquier arbitrariedad administrativa, no hay disposiciones sobre el contenido concreto que deben tener las normas positivas. Y este es el problema político al que se enfrenta el Estado de Derecho, ya que exige que el poder legislativo se someta a la autoridad y control de los representantes del pueblo. El denominado «principio parlamentario del poder legislativo» requiere que sea este quien elabore las normas, no el monarca. Esta es, en resumen, la segunda fase por la que atraviesa la noción de Estado de

Derecho.

Un poco después comienza el tercer periodo, que tuvo, sin duda, un carácter más apremiante en Alemania durante la República de Weimar y, concretamente, tras alcanzar Hitler el poder. Aunque en esos momentos la elaboración de las leyes no se encontraba en manos del Parlamento, seguía vigente el principio de separación de poderes, ya que se sabía que los encargados de elaborar las normas eran seres de carne y hueso, no hombres perfectos. Eso llevó a coordinar la actuación de los tres poderes, sin reconocer a ninguno de ellos competencia exclusiva para dictar normas. Se reconoció iniciativa legislativa al poder ejecutivo, que detentaba el gobierno, no la administración, colocándolo al mismo nivel que el poder legislativo y convirtiéndolo en una instancia con capacidad para aprobar leyes. De hecho, no solo disponía el ejecutivo de iniciativa legal, sino que también el presidente era el encargado de firmar las normas aprobadas por el Parlamento. Asimismo, se contemplaba idéntica potestad en el poder judicial, que velaba por la constitucionalidad de las leyes, ya que solo podría cumplir con su misión si contaba con la facultad constitucional de juzgar sobre el contenido de las disposiciones normativas. Por tanto, no era suficiente con que una norma fuera válida, es decir, que se hubiera elaborado siguiendo el procedimiento formal establecido, ni que la aprobara el Parlamento o promulgara el presidente para que fuera legal. Si estos hubieran sido los únicos requisitos, el contenido de las leyes quedaría fuera de control y podría prever, por ejemplo, la comisión de los más espantosos crímenes.

Todas estas cuestiones están relacionadas con el problema del Estado de Derecho, por lo que podemos afirmar que, si se tiende a pasarlas por alto, no se alcanza a entender lo que supone la expresión. Como se ha visto, han aparecido en nuestro análisis muchos temas: la supresión de instancias jurídicas independientes en el interior del Estado; la capacidad del legislativo para controlar la actividad de la Administración, un poder que es elegido por el Parlamento y, al mismo tiempo, según el principio de soberanía popular y, finalmente, la separación de poderes. Como para cada una de estas problemáticas disponemos de términos y expresiones especializadas y diferentes, no hay ninguna razón para englobar su análisis en una sola categoría como la de Estado de Derecho. Por eso creemos que es una categoría innecesaria y completamente prescindible en términos científicos y que, con ella, lo único que se logra es encubrir lo auténticamente importante, que es el funcionamiento de un orden jurídico en tanto orden jurídico.

42. «Derecho positivo» y «derecho natural»: supremacía de la esencia moral de la sociedad

Como vimos, era habitual en la jurisprudencia de finales del siglo XIX creer que únicamente era válida la ley en forma positiva y que, por tanto, no era incumbencia del jurista lo que excediera el derecho positivo. La noción de «derecho natural» hacía referencia, precisamente, a este último campo, es decir, a aquello que era independiente o estaba por encima de la ley, lo que causaba una inexplicable confusión conceptual. De un modo u otro, la tesis de que el jurista se ha de limitar exclusivamente a aplicar lo establecido por el derecho positivo con el fin de mantener el orden social es útil cuando se vive en sociedades íntegras, intachables desde un punto de vista moral y político. Si no es así, se abre la posibilidad de que el Parlamento apruebe leyes formalmente válidas, pero de contenido injusto. Fue esto lo que aconteció durante el nacionalsocialismo.

Si prestamos atención al derecho penal, los problemas que surgen son mucho más graves. Normalmente es delito la acción tipificada y castigada por la ley, lo que presupone, como es lógico, tanto la capacidad para reconocer cuándo tiene lugar su comisión como la competencia para establecer la sanción correspondiente. Pero, en puridad, no es posible deducir lo que es un delito del ordenamiento jurídico positivo. Su definición incumbe a la ética general, ya que depende de esta lo que el derecho penal considera delictivo. El derecho penal no puede decretar por sí mismo lo que constituye una conducta delictiva. En definitiva, el funcionamiento del derecho penal depende de la integridad moral de la sociedad y exige que esta última no esté en su mayor parte compuesta por delincuentes o criminales. Siempre y en todo caso, el derecho penal se sustenta en ese saber previo que establece lo que es o no delictivo, un saber verdadero, independiente y, sobre todo, diferente del derecho penal.

Pasar por alto esto último es lo que explica muchos de los problemas a los que tuvo que enfrentarse la ciencia jurídica alemana, tanto durante la República de Weimar como, especialmente, durante el Tercer Reich, problemas que, en nuestro régimen federal, tampoco han desaparecido del todo. Porque es indudable que se han producido sucesos de naturaleza claramente criminal y

delictiva, ante los cuales surge un interrogante: ¿cómo puede enfrentarse el ordenamiento jurídico, al que, como hemos visto, no le incumbe determinar la naturaleza del crimen, a hechos delictivos, teniendo en cuenta, además, que la eficacia del derecho penal exige una sociedad con claras convicciones morales? Si la sociedad en su conjunto admite que se perpetren acciones criminales y no las combate, no hay abogados ni juristas que valgan para defender la justicia, porque todos los que componen el cuerpo social, incluidos ellos mismos, serán culpables y compartirán esa misma naturaleza criminal y delictiva. Y es esta circunstancia, no otra, la que provoca la desaparición del Estado de Derecho.

Volvamos a considerar el contenido de la Ley Fundamental, puesto que es muy instructivo para nuestro tema estudiar sus deficiencias. Ya indicamos que, a tenor de lo establecido en el artículo 20, no está muy claro cuál es el modelo de Estado de Derecho que se adopta en la Carta Magna. Comprobamos, de hecho, que era necesario aplicar determinadas artimañas exegéticas, especialmente por parte de los miembros del Tribunal Constitucional, para dotar de coherencia al sistema y armonizarlo con un régimen republicano basado en el principio de separación de poderes. Pero, además del artículo 20, que es trascendental, el artículo 1 afirma:

1) La dignidad humana es intangible. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder público. 2) El pueblo alemán, por ello, reconoce los derechos humanos inviolables e inalienables como fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo. 3) Los siguientes derechos fundamentales vinculan a los poderes legislativo, ejecutivo y judicial como derecho directamente aplicable (Ley Fundamental).

Se consagra la dignidad humana y se reconoce la obligación del Estado de protegerla y respetarla. En los siguientes artículos, en los que se recogen una serie de derechos fundamentales, se concreta esa protección. Desde un punto de vista positivista, en realidad solo tienen auténtico contenido jurídico el artículo segundo y los siguientes. Pero el primero es el más revelador porque señala el fundamento de los derechos fundamentales y aclara que su finalidad es proteger la dignidad humana frente a las agresiones del poder estatal. No se nos dice nada acerca de lo que es la dignidad humana; simplemente, se indica que se protege mediante el reconocimiento de los derechos fundamentales, a pesar de que es

esto justamente lo cuestionable.

A lo largo del siglo XIX se discutió acerca de la teoría de los derechos fundamentales. Por ejemplo, se subrayó el contrasentido que suponía reconocer la propiedad privada o los derechos hereditarios, como el artículo 14, a quien es pobre o no cuenta con posibilidad de recibir una herencia. Como es evidente, las garantías legales y la protección de la propiedad o el derecho de sucesiones no implican que todos los ciudadanos tengan derecho a reclamar una propiedad que no se sabe muy bien de dónde procedería. La finalidad es proteger el disfrute de la propiedad a quien es titular de ella. No es posible convertir a todos los ciudadanos en propietarios, ni en hipotéticos beneficiarios de una herencia cuantiosa. Solo en el caso de que el ciudadano tenga parientes con recursos, se le podrá reconocer derecho a heredar; de otro modo, es imposible. Siempre existen presupuestos imprescindibles que, de no concurrir, convierten la protección legal en un mero espejismo.

Por su parte, el artículo 11 indica: «Todos los alemanes gozan de la libertad de circulación y de residencia en todo el territorio federal». Pero eso tampoco quiere decir que los poderes públicos tengan la obligación de costear el desplazamiento de los ciudadanos que deseen viajar, por ejemplo, a Hamburgo. Solo podrá trasladarse quien disponga de dinero para hacerlo. Lo que se asegura es que, si se cuenta con los recursos, el individuo podrá moverse libremente por el territorio federal. Del mismo modo se ha de interpretar el artículo 12: «Todos los alemanes tienen el derecho a elegir libremente su profesión, su lugar de trabajo y de formación profesional». El ejercicio efectivo de este derecho depende, como es lógico, de las vacantes existentes en los diferentes sectores profesionales, lugares de trabajo o centros de formación. El Estado no tiene obligación de proporcionar ni crear puestos de trabajo. Se reconoce únicamente el derecho a elegir siempre que existan, como es obvio.

Algo similar se debe afirmar sobre la dignidad humana. Veamos lo que ocurría si estuviera bien protegida. ¿Cuál sería la consecuencia de su vulneración? Para saberlo, conviene tener presente lo que comentamos anteriormente, es decir, que el ser humano es imago Dei. Si se niega esto último, comienza el proceso de deshumanización. Pero también pudiera ocurrir que alguna persona o grupo se reservara para sí mismo el privilegio, creyendo que otros colectivos, por ejemplo, los gitanos, los judíos o los comunistas, no son iguales a ellos, ni titulares de derechos y, por tanto, que es legítimo acabar con su vida. Quienes actúan así pierden su dignidad y se deshumanizan. El problema es que, en esos

casos, no hay en muchas ocasiones forma de defenderse frente a los verdugos. Si nos tomáramos en serio las exigencias que dimanan de la dignidad humana —que el Estado ha de proteger y respetar—, lo que se debería es privar de sus derechos civiles a quienes degradaran de ese modo la condición humana o se deshumanizaran por actos de ese tipo, a pesar de que eso llevara a negárselos a la gran mayoría de la población. Son ellos, en efecto, los que violan su propia dignidad. Y también debería asegurarse que todos los ciudadanos recibieran lecciones de educación cívica y que tomaran conciencia de los deberes que conlleva la dignidad humana. Solo así podrían comenzar a recuperar todos aquellos deberes que perdieron por su forma de actuar. No se puede decir otra cosa al respecto.

También tiene su interés detenerse en el artículo 79 de la Ley Fundamental, en el que se explica el procedimiento de reforma constitucional. En el punto tercero, se indica: «No está permitida ninguna modificación de la presente Ley Fundamental que afecte la organización de la Federación en Länder, o el principio de la participación de los Länder en la legislación, o los principios enunciados en los artículos 1 y 20».

Eso impide modificar el artículo 1 sobre la dignidad humana y los relacionados con él, así como el artículo 20. Pero ¿qué comporta esa prohibición y qué ocurriría si se pretendiese cambiar el texto constitucional? En principio, no existe ningún órgano con competencia para hacerlo. Sin embargo, con el suficiente apoyo parlamentario y la connivencia del ejecutivo, se podría empezar por suprimir, primero, el Tribunal Constitucional, y después cambiar esos artículos. En ese caso, el único consuelo que le quedaría al jurista es saber que una reforma de ese tipo tendría alcance revolucionario y sería incompatible con la Ley Fundamental. Que triunfe o no esa revolución y, por tanto, se cambien las sabias cautelas previstas por la Ley Fundamental, dependerá de la integridad de la sociedad y de si esta acepta lo sucedido, como hizo en el momento en que se pasó de la República de Weimar al régimen nacionalsocialista.

De hecho, en aquellos precisos momentos tuvo lugar entre juristas una discusión muy interesante acerca del contenido de la Constitución. Para algunos, la Constitución de Weimar nunca se derogó; solo se reformó, de modo que aquella fue también la constitución del Reich. Según otros, se alteró de tal manera que Hitler fue el autor de una revolución. Que se asesinara a la gente, pues, no parecía preocupar a quienes discutían, que estaban sobre todo interesados en dirimir si se aplicaba una u otra categoría jurídica. En esos casos, lo decisivo es

la condición moral de quienes forman la sociedad, no los problemas de interpretación jurídica, porque estos solo tienen sentido en el seno de sociedades moralmente íntegras, esto es, en aquellas que no están dispuestas a arrojar todo por la borda. En otro caso, no se puede esperar nada ni hacer nada desde el punto de vista del derecho, lo cual demuestra que el concepto de Estado de Derecho constituye un lugar común que únicamente encubre el problema de fondo, a saber, ¿es la sociedad íntegra y honesta, en términos morales? ¿Se regirá según lo establecido por la ley o no la conculcará?

Inglaterra es el ejemplo perfecto para demostrar que un país se las puede arreglar muy bien sin constitución escrita y que no se necesita tampoco que el derecho positivo reconozca explícitamente los derechos fundamentales. Cuando la sociedad no padece ninguna perturbación espiritual, no es menester derechos fundamentales ni su consagración explícita para saber lo que hay que hacer y lo que es digno de respeto. Hay situaciones históricas en las que han surgido problemas de esta índole, como, por ejemplo, en determinados periodos constitucionales franceses, durante los cuales el pueblo apeló a la Declaración de Derechos Civiles de 1789, con independencia de si se incluía en la constitución en vigor y, por tanto, si era derecho positivo o no. La Declaración era un elemento más del clima y la cultura políticos y, en caso de crisis, aseguró el mantenimiento de la integridad de la sociedad, a pesar de no ser parte, estrictamente hablando, del texto constitucional.

En resumidas cuentas, si la sociedad funciona correctamente, son superfluas las normas que reconocen y protegen los derechos fundamentales. Es más: su positivización es síntoma de que nos encontramos en una situación de grave degradación, puesto que su reconocimiento es, por así decir, el desesperado intento de la sociedad por protegerse al suponer que, evitando la reforma, se asegura su propia supervivencia. Pero es algo puramente psicológico.

43. La cuestión de moralidad en los juicios contra los crímenes de guerra alemanes

Examinemos ahora la perpetración de delitos en una sociedad corrupta, un tema que ha cobrado mayor relevancia tras el conocimiento público de las ejecuciones

en masa que se cometieron durante el Tercer Reich. Hemos de insistir en que no es correcto en este tipo de casos hablar solo de los nazis; hemos de tener siempre en cuenta el binomio formado por Hitler y los alemanes. Las ejecuciones, que comenzaron nada más instaurarse el régimen y terminaron únicamente tras su derrumbamiento, no llegaron a su fin porque se produjera un cambio interior, sino porque Alemania fue derrotada y el territorio ocupado por ejércitos de otros países, cuya presencia hoy, desde un punto de vista psicológico, no ha desaparecido. Para darse cuenta de ello, basta con leer las sentencias sobre los crímenes nazis y las ejecuciones en masa dictadas por nuestros órganos jurisdiccionales tras la guerra. Con el fin de analizar de un modo sistemático esta cuestión, nos referiremos a alguna de ellas, tomando para ello como guía la investigación llevada a cabo por Langbein en su libro Im Namen des deutschen Volkes [En el nombre del pueblo alemán].

Langbein se refiere a la excusa habitual, según la cual quienes cometieron los delitos se limitaban a seguir órdenes:

Lo que es nuevo —y lo que resultaba inimaginable antes— es no solo que se cometieron crímenes premeditados y de un modo perfectamente organizado [es decir, ejecuciones en masa] que hasta el momento no se conocían, sino que los criminales aducían que se limitaban órdenes de sus superiores. Pero nunca la orden de asesinar posee base legal, ni en la situación del Tercer Reich [y por eso siempre tienen que llegar hasta la famosa decisión del Führer como fundamento último]. Cabe decir lo mismo de todos los programas de exterminación masiva, incluido el de «eutanasia». En el primer gran proceso contra los Einstzgruppen, que tuvo lugar en la ciudad de Ulm y que es, desde muchos puntos de vista, modélico, el tribunal explícitamente señaló en los fundamentos de la sentencia que «a tenor de lo indicado por el código penal de la época, tanto Hitler como quienes colaboraron con él en la dirección del Tercer Reich pueden ser considerados asesinos. Porque no pusieron reparos al hecho de que carecieran de respaldo legal tanto quienes dieron las órdenes de ejecución como quienes las recibieron y pusieron por obra»10.

Esto es lo que ocurre cuando una sociedad ha degenerado moralmente. Si quien detenta el poder, como Hitler, ordena cometer acciones de esa índole y lo hace

sin base legal —y, por tanto, interpretando escrupulosamente el derecho penal, criminalmente—, y la gente le obedece sin oponer la más mínima resistencia es, simple y llanamente, porque la condición moral de la población está corrompida hasta un punto que es incapaz de distinguir lo que es legal de lo que no, y lo que es aceptable desde un punto de vista moral de lo que no lo es.

El doctor Hans Buchheim muestra que un juez que pregunta si existía base legal para esos espantosos crímenes está pasando por alto desde un principio la conciencia de quienes los perpetran. Quienes lo hicieron no necesitaban de justificaciones legales. La «necesidad histórica» sustituía, para ellos, toda clase de argumentación jurídica (p. 14).

La expresión «necesidad histórica» aparece entre comillas. Cuando, como ocurre también en la ideología comunista, se emplea este modo de hablar y se apela a lugares comunes con el fin de encubrir asesinatos, se desvanece por completo el orden moral. Con ello se crea una realidad paralela, una segunda realidad, que suplanta a la primera, a la verdadera, en la que se desarrolla la existencia moral del hombre. Es en esa realidad imaginaria y sin existencia donde se disipa la verdad de los asesinatos o se justifican, donde pierden su carácter inmoral, así como su significado contrario a la justicia y al resto de valores. Toda la realidad humana y social se transforma en un sueño, en una fantasía, en una segunda realidad, en la que opera lo que se denomina «necesidad histórica». Pero esa realidad no existe; lo auténticamente real es la degradación de la condición humana, puesto que solo los hombres degradados moralmente son los que pueden tener «necesidades históricas».

En un artículo que informaba sobre el desarrollo de los Juicios sobre la Eutanasia celebrados en Hamburgo, se narraba lo siguiente:

El tribunal reconoció que se había asesinado a niños y que las ejecuciones en masa eran objetivamente ilegales. De todos los acusados, solo dos médicos negaron su implicación. El resto declaró que por aquel entonces creían que estaban haciendo lo correcto. Los magistrados de Hamburgo consideraron que su caso era extralegal y, por tanto, no susceptible de enjuiciamiento, porque estaban

convencidos de que podría probarse su culpabilidad en un juicio, ya que los médicos, hombres y mujeres, no eran conscientes de la ilegalidad de los asesinatos que perpetraron (p. 74).

Se era consciente de que se habían perpetrado acciones contrarias a derecho y que se estaba en presencia de hombres degenerados, pero era necesario absolverlos. Se llega a decir que no es conveniente que ni siquiera soporten la carga de un proceso penal contra ellos. En otro caso sucedió lo mismo:

En Ulm, los magistrados y el jurado decidieron que los auténticos perpetradores de los crímenes [de nuevo, se trata de las ejecuciones en masa] fueron Hitler, Himmler y Heydrich, y, por tanto, los acusados, que se limitaron a cumplir órdenes, solo podían ser condenados por la cooperación que prestaron. Posteriormente, todos los tribunales adoptaron este mismo criterio; de hecho, las condenas en los juicios contra los Einsatzgruppen fueron por «colaboración y complicidad» en la comisión de los crímenes (p. 79).

Al parecer, los órganos jurisdiccionales alemanes solo pueden calificar de colaborador o instigador de un delito al autor material del mismo, sobre la base de que se vio obligado a actuar de ese modo o se limitaba a obedecer órdenes. Pero eso no obliga, sin embargo, a considerar culpable tampoco al individuo que las dio. O sea, al final nunca se procesa a nadie y se sobreseen las causas, de modo que quedan absueltos tanto los que obedecían a sus superiores como estos últimos.

Todo ello excede la problemática del Estado de Derecho y nos adentra en las consecuencias de la degeneración moral y el papel del derecho penal en la misma. Antes de abordar estos extremos, conviene aludir a otros ejemplos de exoneración recíproca de la responsabilidad. En Kassel:

El tribunal consideró probado que los acusados habían sido los autores de la acción. A pesar de ello, no siguió adelante el proceso porque, a su juicio, los

acusados no eran conscientes de la ilegalidad de las sentencias de condena a muerte. Según el tribunal, Wiegand, el principal acusado, no era capaz de cuestionar ni oponerse a lo que ocurría debido a sus convicciones nacionalsocialistas (p. 106).

De esta información se puede deducir que los nazis tenían carta blanca para asesinar y, a causa de ello, no se les puede procesar: hay que absolverles siempre.

Quizás la aceptación por parte de un tribunal de Duisburgo de circunstancias atenuantes en una sentencia de diciembre de 1954 influyó también en estas sentencias [que acabamos de mencionar]: el citado tribunal tenía que juzgar el caso del antiguo jefe de la Policía y líder de las SA, Franz Bauer, que, el 11 de marzo de 1945, dio la orden de ejecutar a trabajadores de otros países. Los magistrados lo condenaron a seis años de prisión porque, en su descargo sostuvieron que «durante más de veinte años se había nutrido del corpus ideológico nacionalsocialista, según el cual la vida de un trabajador del Este valía menos que la de un alemán». La sentencia fue anulada por el Tribunal Supremo Federal [en la revisión, Bauer fue finalmente condenado solo a cinco años de cárcel, etcétera] (p. 108).

En conclusión, creer las mentiras difundidas por la propaganda nazi evita condenas por encima de los cinco años. No se debe pasar por alto el contraste entre la dureza de las sentencias dictadas durante el nacionalsocialismo con la benevolencia de las posteriores.

Es evidente que el contraste entre ambas no se explica por el cambio de las personas que se dedican al ejercicio de labores jurisdiccionales porque, como es bien sabido, no ha habido en este campo ningún cambio [en uno y otro caso, los jueces eran los mismos]. Lo que preocupa es que nos veamos obligados a preguntarnos si ambos fenómenos no serán, finalmente, fruto de un mismo espíritu. Es decir, si la vacilante benevolencia que muestra la actual

administración de Justicia hacia los criminales nazis no constituye la lógica consecuencia de la despiadada brutalidad que mostró contra los enemigos del nacionalsocialismo en el periodo precedente. La cuestión es si ambas actitudes no procederían más o menos de la misma y amplia desaparición de la conciencia de lo justo, que primero habría hecho posible los horrendos crímenes del régimen nacionalsocialista, cuya reparación es lo que hoy se encuentra en juego11.

Se intenta explicar la decisión, pero, al final, se acaba complicándolo todo. Lo que se quiere decir es que la degradación afectaba también a los miembros del poder judicial, salvo honrosas excepciones. Esta es la causa no solo de las durísimas sentencias que se dictaron en vida del régimen contra los que se opusieron al nazismo, sino también de que hoy no sean condenados sus defensores con el rigor que merecen. Y esto es lo más importante que cabe extraer de la lectura de estos fragmentos.

Todavía nos quedan por examinar otros documentos interesantes. Una y otra vez nos hemos referido a la situación de degeneración moral, pero esta no surge de un modo abstracto, ni por casualidad, mucho menos cuando compromete al conjunto de la sociedad. Todo lo contrario: es resultado de un previo proceso de degradación intelectual y espiritual, que, como hemos podido comprobar, afectó tanto a Schramm como a las Iglesias, así como a otras instituciones, y que se manifestó también en las decisiones judiciales. Con el fin de llegar hasta el núcleo de la cuestión, necesitamos emplear una noción jurídica propia de la tradición anglosajona: la complicidad, pero referida tanto al momento anterior como posterior a la comisión del delito. Con independencia de si esta figura delictiva se recoge en determinados códigos penales, es incuestionable su aplicación en los casos que hemos visto, ya que se refiere al que, sin estar presente en la acción delictiva, ayuda, se implica, colabora o insta a su realización y, por tanto, lleva a cabo una acción tan punible como el que, de hecho, la perpetra.

Para entender lo sucedido durante la época nazi, no solo necesitamos emplear la figura más amplia de complicidad con el delito. Es trascendental, además, determinar la responsabilidad de quien, tras el mismo y con conciencia absoluta del acto punible, lo oculta a las autoridades, encubre a su autor e imposibilita su castigo. Si aplicáramos este tipo de complicidad, no tendríamos más remedio

que concluir que eran cómplices de los delitos nazis todos los jueces que dictaron las sentencias y, de acuerdo con la ley inglesa, deberían ser condenados por su actuación.

Asimismo, es de suma importancia percatarse de que el crimen posee una dimensión social que no involucra solo a quienes están implicados directamente en su comisión. Los individuos que contribuyen, de una manera u otra, a generar el ambiente social que condiciona la comisión del delito y posibilita que pase desapercibido, ya sea falsificando los hechos u ocultándolos, ya sea distorsionando las leyes o creando supuestos legales no contemplados por la norma positiva, como el estado de necesidad, en que supuestamente incurre el que se encuentra forzado a cumplir órdenes de un superior, comparten responsabilidad con quienes, con toda justicia, reciben la atención principal, esto es, los asesinos.

Se entiende así por qué Hannah Arendt afirmó, en su ensayo sobre Eichmann, que no había en Alemania institución que no estuviera implicada criminalmente o no fuera cómplice del nacionalsocialismo, ni capaz de denunciar sus crímenes tras conocerlos12. O que no hubiera mínimamente colaborado, por ejemplo, exhortando a que no cundiera el pánico o restando importancia a lo sucedido, como pasó, según hemos visto, en el entorno eclesiástico, donde se insistía en la necesidad de evitar los conflictos de conciencia y se aconsejaba hacer la vista gorda ante los asesinatos. Tampoco existió institución alguna que se resistiera a la tentación de evitar la manipulación del lenguaje, introduciendo, en lugar de los conceptos adecuados, lugares comunes alejados de la realidad, como es el caso de la jurisprudencia alemana, imposibilitando, con ello, comprender las auténticas exigencias de la ley y la justicia.

Todas estas instituciones son, indudablemente, cómplices. No debemos olvidar ninguna de ellas. Recordemos, así, el papel de los generales y lo relatado en las Conversaciones de sobremesa de Hitler editadas por Schramm. En el último año de la guerra, cuando ya se sabía que estaba próxima la derrota, Keitel y Jodl y otros capitanes generales se seguían reuniendo todas las tardes con Hitler para recibir instrucciones de cara al día siguiente. A pesar de que eran conscientes de que la guerra estaba perdida, cumplían fielmente lo que indicaba Hitler y no dudaron en mandar al frente —a la muerte—, a un contingente de cien mil soldados. Si procedieron así fue porque, como Hitler, eran también indignos. No debemos olvidar, pues, la participación y la implicación de todos, ni la afinidad moral que existía entre ellos.

Lo mismo cabe decir del profesorado. ¡Dios nos libre de excusar la actuación de los docentes! Cuando, a principios de los años treinta, nada más llegar Hitler al poder, se produjeron los despidos, tanto de judíos como de no judíos, ninguno renunció a ocupar las vacantes dejadas por la destitución de sus compañeros. Yo mismo fui despedido en 1938 y no olvidaré nunca el nombre de todos los que se convirtieron en profesores titulares en Alemania tras la llegada de los nazis a las instituciones del Estado. De una u otra manera, siempre se produce esta clase de colaboración o participación, que deriva de la negativa a resistirse ante el curso de los acontecimientos, de la costumbre de seguir la corriente, de la absoluta incapacidad de decir: «No, me niego; da igual quién sea despedido, yo no ocuparé su lugar». Nada de eso sucede.

En relación con los generales, no hay más que recordar lo sucedido con Fritsch, de quien el régimen empezó a desconfiar cuando tuvo la valentía de cuestionar la estrategia bélica de Hitler. Aprovechando que se había detenido por un incidente sexual a un individuo de apellido idéntico, pero sin ninguna relación con él, Hitler y Göring orquestaron una campaña y lo acusaron de homosexualidad. Llegaron hasta ese extremo. Fritsch se indignó ante tan burda y miserable manipulación, pero no quiso echar más leña al fuego y se mantuvo en silencio. Más tarde, cuando la comisión militar estudió su caso, se demostró que todo había sido un montaje y que se le había acusado falsamente para desprestigiarle y debilitar su poder. Fritsch abandonó el cargo, pero ninguno de los generales que conocían la mentira renunció a él. Siguieron colaborando con el régimen, como si nada hubiera pasado.

Comportarse de esa forma equivale a colaborar en la comisión de los crímenes e implica complicidad con ellos. Hasta tal punto es así que el sistema no habría podido mantenerse en pie si esa clase de individuos no hubiesen cooperado o, por razones morales, se hubieran opuesto a él. Cuando esto no sucede, es porque la sociedad se encuentra en una situación de degeneración moral de tal calibre que es imposible hacerse una idea de ella partiendo de la concepción del derecho penal inherente a la noción de Estado de Derecho. Este solo puede funcionar en sociedades medianamente sanas; cuando no gozan de buena salud, el Estado de Derecho desaparece, y si con posterioridad se logra detener o condenar a ciertos sujetos, como en los Juicios de Auschwitz, sucede lo que tiene que suceder, ya que no pasa nada por condenarlos. Pero al resto, es decir, a los que sí cooperaron y a los que hoy se acusa en los Juicios de Auschwitz, o en los relacionados con el programa de eutanasia, a quienes señalan que en aquella época «los que detentaban la autoridad dijeron que no pasaba nada y que todo era legal», a

ninguno de estos, naturalmente, se los detiene, aunque, como hemos podido comprobar, son más culpables que los que perpetraron los asesinatos. En este sentido, Bumke, el presidente del Tribunal Supremo, que terminó suicidándose, tiene indudablemente mayor grado de culpabilidad en todos los asesinatos cometidos en el marco del programa de eutanasia que los médicos, ya que estos pensaron que, al no oponer ninguna objeción el poder judicial, no existía inconveniente legal. En esas circunstancias, el Estado de Derecho desaparece, como resulta patente de todo lo dicho.

1. Se refiere al Instituto de Ciencia Política, fundado por Voegelin en Múnich, durante su regreso a Europa, en 1958, tras ser nombrado catedrático de Ciencia Política en la Universidad Ludwig Maximilan, cátedra vacante desde la jubilación de Max Weber.

2. En la conferencia Voegelin se refirió a la búsqueda bibliográfica, realizada por sus asistentes en la Biblioteca del Seminario de Derecho de la Universidad de Múnich y en la Biblioteca del Estado de Baviera, de monografías jurídicas y artículos científicos existentes sobre los procesos entablados contra los crímenes nazis contra la humanidad, incluyendo los asesinatos cometidos por los Einsatzgruppen. Pero no hallaron ni la última fuente publicada en la época sobre la cuestión, Im Namen des deutschen Volkes: Zwischenbilanz der Prozesse wegen nationalsozialistischer Verbrechen (Europa, Viena, 1963), de H. Langbein, ni ninguno de los estudios que emplea este último. Tampoco existían textos más amplios sobre el tema en revistas especializadas. La lista bibliográfica que elaboraron a partir de sus búsquedas aparece copiada en el manuscrito mecanografiado de «Hitler und die Deutschen», pp. 238-239, que se encuentra en el archivo «Eric Voegelin Papers» de la Hoover Institution (Caja 86, documento 13).

3. Cf. H. Krüger, Allgemeine Staatslehre, Kohlhammer, Stuttgart, 1964, p. 776.

4. La Ley Fundamental para la República Federal de Alemania, conocida popularmente como la Ley Fundamental de Bonn, es la denominación que recibe la Constitución de la República Federal de Alemania. Fue promulgada el 23 de mayo de 1949. En 1990, tras la reunificación, se adhirieron a ella los estados pertenecientes a la Alemania del Este.

5. Texto de la Ley Fundamental de Bonn.

6. Tal y como fue diseñado por Kelsen, el Tribunal Constitucional es un «legislador negativo» y no un órgano perteneciente al poder judicial.

7. Se refiere Voegelin, sin precisar mucho, al sistema de la Common Law, basado en los precedentes jurisprudenciales.

8. Erns Forsthoff (1902-1074), constitucionalista alemán.

9. Sobre la concepción voegeliniana del Estado autoritario, cf. The Authoritarian State, University of Missouri Press, Columbia, 1999, que corresponde al volumen IV de las Collected Works.

10. Cf. H. Langbein, Im Namen des deutschen Volkes, cit., pp. 13-14. Las referencias siguientes se dan en el cuerpo de texto.

11. Ibid., pp. 128-129. H. Langbein toma este extracto de una carta escrita por Gerhard Koch, fiscal superior de Justicia, y publicada en Die Zeit, el 22 de junio de 1962.

12. Cf. H. Arendt, Eichmann en Jerusalén, Lumen, Barcelona, 1999, pp. 16-17.

Segunda Parte

HACIA LA RESTAURACIÓN DEL ORDEN

Capítulo 7

PRIMERA Y SEGUNDA REALIDAD1 EN TIEMPOS DE CRISIS. EDAD ANTIGUA, POSMEDIEVAL Y MODERNA

Abordaremos en este capítulo una cuestión más agradable, la de la primera y segunda realidad, porque no todos los que vivieron durante el régimen de Hitler pasaron por alto los terribles hechos acaecidos, ni su repercusión en los diversos ámbitos sociales y existenciales. También hubo individuos nobles que se negaron a colaborar con el nacionalsocialismo. Ha llegado el momento de referirnos a ellos.

El tema de la primera y la segunda realidad ha salido una y otra vez a lo largo de estas páginas para explicar la realidad paralela creada por la ideología. Se trata de un asunto reflejado en El hombre sin atributos de Musil, cuyo título precisamente alude a quienes, a pesar de poseer sus cualidades, no pueden ser considerados hombres en sí mismos. Sería un error considerar la obra como una novela: constituye un auténtico ensayo. Musil al parecer se inspiró en Doderer, que reflexionó también sobre los problemas derivados de la existencia de dos realidades en sus grandes novelas políticas, como Los demonios y Los merovingios. Hemos de reconocer que el fenómeno de la segunda realidad sobre el que estos autores dirigen su atención, y al que atienden como rasgo propio de su época, no apareció por vez primera entonces, sino en tiempos remotos. Tampoco afectó únicamente a Alemania, a pesar del interés que despertó aquí. Para demostrarlo, conviene que repasemos las fases por las que atraviesa la reflexión sobre la segunda realidad a lo largo de la Edad Moderna.

Los primeros síntomas de preocupación surgieron en un periodo que se extiende desde el siglo XVI hasta el XVII, es decir, en el momento en que, en relación con los ideales feudales y caballerescos que predominaban en la Edad Media, se producen relevantes cambios políticos, sociales y económicos. A medida que envejecen los valores y las formas de existencia anteriores, los individuos y las sociedades no tienen más remedio que adaptarse a los nuevos tiempos. Es en ese contexto en el que aparecen obras como Utopía de Tomás Moro, publicada a comienzos del siglo XVI, que critican la pobreza social; Moro, en concreto,

parte de la situación del mundo agrario inglés. Ahí inicia su declive el orden que se consideraba válido e idóneo para un determinado marco histórico y social, y, al transformarse las circunstancias económicas, se convierte en una segunda realidad que ya no representa adecuadamente el verdadero orden moral del hombre. Desde este punto de vista, Utopía describe un orden nuevo.

Lo mismo cabe decir de Gargantúa y Pantagruel, la conocida obra de Rabelais, y especialmente del famoso pasaje sobre la utópica Abadía de Telema. Si Moro critica la situación del campo inglés, Rabelais se enfrenta a la corrupción de la vida monástica y se sirve de la sátira para describir una abadía en la que los votos han perdido su sentido. En Telema —que significa deseo, voluntad— la pobreza, la obediencia y la castidad son las virtudes que representan todo lo contrario, paradójicamente. Allí, pues, todo el mundo hace lo que le place; conviven mujeres y hombres juntos, de modo que la castidad brilla por su ausencia. Hay lujo, ostentación y extravagancia2. Rabelais dibuja un ambiente completamente antagónico al que se supone que debe existir en un lugar religioso, y lo hace con el fin de denunciar, satíricamente, la realidad degradada y falsa y a fin de reivindicar, por tanto, la verdadera.

44. La segunda realidad de don Quijote como divertissement

Vamos a detenernos ahora en don Quijote de la Mancha, el personaje creado por Cervantes, contemporáneo de Shakespeare, y tercer ejemplo de lo que supone la segunda realidad3. La primera parte de la obra sobre el ingenioso hidalgo se publicó en 1605; la segunda, diez años más tarde, en 1615. Las fechas de publicación no guardan correspondencia con la estructura ni con el orden interno de la novela, puesto que Cervantes fue escribiéndola paulatinamente. De hecho, originariamente, el Quijote abarcaba únicamente los seis primeros capítulos y se publicó de modo independiente. En ellos se narraba la primera y segunda salida del protagonista; la tercera se recogía en la última parte de la novela.

Hay diferencias importantes en todas y cada una de las salidas que don Quijote protagoniza. Es verdad que en su conjunto se ubican en el marco de la sátira contra los libros de caballerías, contra un mundo que, en el momento de surgimiento del orden del Estado nación, perdía vigencia. Pero Cervantes perfila

con ellas tres tipos de tensiones entre la primera y segunda realidad. En la primera salida, don Quijote aparece simplemente como un hombre, un caballero andante que, siguiendo las costumbres de las novelas de caballerías, se propone defender a los desvalidos y humillar a los poderosos. En esos compases iniciales de la narración rige, además, una determinada idea de justicia. Por otro lado, como emprende su aventura en solitario, todo termina más o menos bien. Cuando llega a la posada para ser nombrado caballero, por ejemplo, tanto el posadero como el resto de los personajes le siguen la corriente y simulan la ceremonia, sin contradecirle. Don Quijote regresa muy satisfecho por su triunfo. Todo acaba relativamente bien porque va solo y todos secundan su locura. Sin darle mayor importancia, dejan marchar a quien consideran un bufón loco. Porque, en realidad, don Quijote es eso: un bufón.

La situación se complica con la segunda salida. En ella ahora le acompaña Sancho Panza, su escudero, que vive en el plano de la primera realidad, y que se resiste a dejarse engañar por el espejismo en el que transcurre la existencia de don Quijote, el de la segunda realidad. De manera muy elocuente, se palpa el conflicto entre ambas en el famoso episodio de los molinos de viento, en el que Sancho advierte a don Quijote que no son gigantes, en realidad, lo que ve. Comienza entonces una discusión entre ambos, lo que en alemán se denomina Gespräch, un diálogo, una conversación. Y es verdad que esta palabra se emplea siempre que se produce una situación similar a la que viven ambos. Para que tenga lugar una verdadera conversación entre ellos, es necesario que se ajuste la primera realidad de Sancho con la realidad de don Quijote. Si no se concilian o sintonizan, no puede haber diálogo que valga. Es preciso, en este sentido, un elemento que funcione de conmutador, es decir, un dispositivo que posibilite el paso de una realidad a otra. En el caso de la novela de Cervantes, esa función la desempeñan los magos. Según don Quijote, son los magos los que, a fin de acabar con él, emplean hechizos para alterar la realidad, convirtiendo los molinos de viento en gigantes y viceversa4. Da igual lo que suceda: los magos siempre tienen poder para transformar la realidad. De ese modo, verdad y ficción consiguen armonizarse.

Desde un punto de vista social, resulta interesante prestar atención al instante en que Sancho deja de guiarse por la primera realidad y admite el poder de los magos, reconociendo, por tanto, la existencia de la realidad de don Quijote, de la segunda realidad. En un determinado momento admite que es posible que los magos transformen los molinos en gigantes, como opina su señor. A medida que avanza la narración, Sancho va adentrándose paulatinamente en el ámbito de la

segunda realidad, hasta admitirla. Tendremos ocasión de comentar un poco más adelante el pasaje de la Segunda parte en el que culmina su tránsito. Por ahora, baste con señalar que Sancho representa al hombre que vive en la primera realidad, pero que también acepta pasar por estúpido o que le trate como tal el individuo de clase superior que supuestamente vive en una realidad paralela. A pesar de ello, Sancho no renuncia a ser su compañero de aventuras, ni a colaborar en sus empresas.

En la segunda parte de la novela, en la que se relata la última salida de don Quijote, se complica aún más la cosa. Cervantes continúa narrando las aventuras de don Quijote y Sancho, pero ahora son famosos y por ello la gente los reconoce. En un momento dado, por ejemplo, se topan con un duque y su mujer, quienes, al reconocerlos, los invitan a casa y les siguen la corriente con el deseo de burlarse de ellos. He aquí un fenómeno social nuevo: el divertissement5 o, siendo más precisos, la narración que actúa como divertissement para la nobleza ociosa y aburrida que, afincada en sus propiedades, decide participar y alentar la locura de don Quijote para entretenerse y pasar un buen rato.

Divertissement es un término tomado de Pascal que empleamos aquí con la finalidad de caracterizar la situación creada por una determinada clase social cuya existencia transcurre en el marco de la primera realidad, pero que se encuentra aburrida e insatisfecha. Se trata de un fenómeno, de una forma de actuación, que prolifera especialmente en periodos de decadencia moral, en los que la gente no tiene reparos en buscar distracciones para divertirse. El divertissement es un simple pasatiempo, un quehacer que saca al individuo de la rutina insoportablemente soporífera en que vive. El peligro viene después, en el momento de la revolución, cuando se está en mejores disposiciones de sucumbir a su hechizo, a la segunda realidad que crea.

A partir de lo explicado, es fácil distinguir las diversas formas que existen de concebir la primera y la segunda realidad. Por un lado, está don Quijote, que representa al hombre que vive por norma general en el ámbito de la segunda realidad. Por otro, el que, viviendo en la primera, en ocasiones se deja llevar y penetra en la segunda, gracias a la existencia de los «conmutadores» a los que nos hemos referido. Por último, en tercer lugar, se halla el intelectual, el individuo que, aburrido de su existencia, está dispuesto a aceptar creencias incompatibles con la primera realidad, pero más atractivas y estimulantes que su día a día.

Estas son, pues, las tres partes que cabe distinguir en el Quijote, que se corresponden con las tres salidas que protagoniza el hidalgo y que muestran las tres formas de comprender la relación entre la primera y la segunda realidad. Pero, como hemos señalado, Cervantes fue reflexionando y madurando sus ideas a medida que escribía su novela, de modo que en su Segunda parte ofreció un detallado análisis acerca de los problemas ocasionados por la coexistencia de ambas realidades.

En algunos pasajes finales de la Primera parte se muestra con claridad cómo se desarrolla la conversación entre sujetos que viven en realidades paralelas. Por ejemplo, tras su segunda salida, don Quijote regresa a casa encerrado en una jaula de madera. Cuando es liberado, conversa con el canónigo que se había encargado de vigilarle. Este intenta convencerle una y otra vez de que lo sucedido es producto de su imaginación, fruto de su patológica fantasía. Ante el empecinamiento del canónigo, que le exhorta a abandonar la segunda realidad y ser cabal, don Quijote contesta:

—Paréceme, señor hidalgo, que la plática de vuestra merced se ha encaminado a querer darme a entender que no ha habido caballeros andantes en el mundo, y que todos los libros de caballerías son falsos, mentirosos, dañadores e inútiles para la república; y que yo he hecho mal en leerlos, y peor en creerlos, y más mal en imitarlos, habiéndome puesto a seguir la durísima profesión de la caballería andante, que ellos enseñan, negándome que no ha habido en el mundo Amadises, ni de Gaula ni de Grecia, ni todos los otros caballeros de que las escrituras están llenas6.

El canónigo responde:

—Todo es al pie de la letra como vuestra merced lo va relatando.

—Pues yo —replicó don Quijote— hallo por mi cuenta que el sin juicio y el encantado es vuestra merced, pues se ha puesto a decir tantas blasfemias contra una cosa tan recibida en el mundo, y tenida por tan verdadera, que el que la negase, como vuestra merced la niega, merecía la mesma pena que vuestra

merced dice que da a los libros cuando los lee y le enfadan7.

La observación de Cervantes es muy interesante, ya que se percata de que esa forma de pensar trasformaría cualquier estupidez en la que crea un número suficiente de personas en una verdad social incuestionable, convirtiendo a quien osara cuestionarla en el hazmerreír de todos. En casos extremos, llegaría a ser castigado por ello.

Don Quijote argumenta:

Los libros que están impresos con licencia de los reyes y con aprobación de aquellos a quien se remitieron, y que con gusto general son leídos y celebrados de los grandes y de los chicos, de los pobres y de los ricos, de los letrados e ignorantes, de los plebeyos y caballeros, finalmente, de todo género de personas, de cualquier estado y condición que sean, ¿habían de ser mentira?; y más llevando tanta apariencia de verdad, pues nos cuentan el padre, la madre, la patria, los parientes, la edad, el lugar y las hazañas, punto por punto y día por día, que el tal caballero hizo, o caballeros hicieron8.

Emplea, pues, el argumento de autoridad. No solo es cierto lo que la mayoría admite, sino también lo recogido en los libros autorizados por el rey, sobre todo los que describen las cosas detalladamente; así, pues, una descripción minuciosa es la piedra de toque de la verdad, especialmente si cuenta con la rúbrica de la autoridad.

La novela nos brinda un conjunto de criterios para valorar la segunda realidad. En primer término, esta se convertirá en realidad socialmente dominante en casos de locura colectiva, siempre que cuente con el respaldo del poder político. A nadie se le escapa que es esto precisamente lo que sucede en un régimen totalitario, en el que rige una determinada concepción ideológica que aceptan y reputan verdadera los que viven bajo su dominio. A este respecto, surgen cuestiones parecidas a las que tuvimos ocasión de referirnos cuando hablamos del síndrome Buttermelcher. Por ejemplo, se estima que no puede ser falso lo dicho por quienes representan a la autoridad. O bien todos somos estúpidos o

somos mucho más listos que ellos, en cuyo caso, estos son los estúpidos. Ahora bien, si les hemos creído es que entonces somos realmente estúpidos. Esa es la argumentación. El Quijote, que refleja las tensiones existentes entre la primera y la segunda realidad, anticipa los fenómenos que hemos descrito anteriormente desde un punto de vista empírico.

Pero el primer volumen de la novela, aunque aporta información muy interesante, solo apunta estas cuestiones de modo incidental. La tensión entre ambas realidades concluye en el segundo volumen. Antes de continuar, debemos explicar en qué consiste una bufonada, sobre la que tendremos que hablar cuando aludamos a la obra de Goethe y Novalis.

Indica Cervantes: «Y para concluir con todo, yo imagino que todo lo que digo es así, sin que sobre ni falte nada»9. Esto es lo verdaderamente crucial: suponer que es real y tal y como se piensa lo que únicamente es fruto de la imaginación. Es también eso lo que determina que la segunda realidad, la imaginaria, reemplace a la primera, a la realidad de la experiencia, originando el conflicto entre ambas. En la Segunda parte es cuando aparece explícitamente la pugna, cuando las alucinaciones que don Quijote sufre en la Cueva de Montesinos chocan con las mentiras que profiere Sancho al explicar el viaje que emprende a la región del fuego a lomos de un caballo de madera (párrafo 2 del cap. XLI).

La Cueva de Montesinos es un lugar lleno de secretos en que los magos realizan encantamientos. A pesar del peligro, don Quijote se adentra en ella. A su vuelta, relata su experiencia, aderezando el relato con su rica imaginación (parte 2, caps. XXII-XXIII). Cervantes, con el fin de que el lector se percate de que la narración constituye una sátira, da a entender que es posible que don Quijote mienta o actúe de mala fe.

Lo sucedido con Sancho en el otro pasaje al que aludíamos se puede interpretar como un divertissement del duque, decidido a llevar el juego hasta sus últimas consecuencias. Don Quijote y Sancho se encaraman a un caballo de madera para viajar a las regiones más remotas del cielo. Para hacerles creer que están viajando de verdad y que los protagonistas experimenten las sensaciones físicas oportunas, se emplean fuelles, fuego y otros recursos. Cuando, finalmente, el caballo explota y regresan de su supuesto «viaje», don Quijote deja que esta vez sea Sancho quien relate la experiencia. El escudero explica lo que ha visto: que las estrellas son, en realidad, pequeñas cabras, que ha tenido la oportunidad de jugar con ellas y de contemplar la diversidad de sus colores, etcétera10.

Lo más interesante de la escena ocurre cuando don Quijote, tras escuchar el largo monólogo de Sancho, le señala: «Sancho, pues vos queréis que se os crea lo que habéis visto en el cielo, yo quiero que vos me creáis a mí lo que vi en la Cueva de Montesinos; y no os digo más»11. Es en ese preciso instante en el que se desvanece la locura y se inicia el regreso de don Quijote a la primera realidad o, si se quiere, a su muerte en Cristo.

El capítulo de mayor relevancia es, en mi opinión, el LI de la Segunda parte, donde de nuevo aparece el divertissement, pero ahora adquiere un significado muy concreto. Sancho, que se encuentra en el palacio del duque, imagina ser el gobernador de una isla y, revestido de su autoridad, se sienta en el trono para impartir justicia. Se le pide su parecer sobre un primer caso:

Lo primero que se le ofreció fue una pregunta que un forastero le hizo, estando presentes a todo el mayordomo y los demás acólitos, que fue:

—Señor, un caudaloso río dividía dos términos de un mismo señorío (y esté vuestra merced atento, porque el caso es de importancia y algo dificultoso). Digo, pues, que sobre este río estaba un puente, y al cabo della, una horca y una como casa de audiencia, en la cual de ordinario había cuatro jueces que juzgaban la ley que puso el dueño del río, de la puente y del señorío, que era en esta forma: «Si alguno pasare por esta puente de una parte a otra, ha de jurar primero adónde y a qué va; y si jurare verdad, déjenle pasar; y si dijere mentira, muera por ello ahorcado en la horca que allí se muestra, sin remisión alguna». Sabida esta ley y la rigurosa condición della, pasaban muchos, y luego en lo que juraban se echaba de ver que decían verdad, y los jueces los dejaban pasar libremente. Sucedió, pues, que, tomando juramento a un hombre, juró y dijo que para el juramento que hacía, que iba a morir en aquella horca que allí estaba, y no a otra cosa. Repararon los jueces en el juramento y dijeron: «A este hombre le dejamos pasar libremente, mintió en su juramento, y, conforme a la ley, debe morir; y si le ahorcamos, él juró que iba a morir en aquella horca, y, habiendo jurado verdad, por la misma ley debe ser libre»12.

El lector con formación filosófica se habrá dado cuenta de que aquí se está planteando una versión de la conocida paradoja de Russell. ¿Cómo salir del

atolladero al que nos condena el dilema? Sancho decide lo siguiente:

—A mi parecer, este negocio en dos paletas le declararé yo, y es así: el tal hombre jura que va a morir en la horca, y si muere en ella, juró verdad, y por la ley puesta merece ser libre y que pase el puente; y si no le ahorcan, juró mentira, y por la misma ley merece que le ahorquen.

—Así es como el señor gobernador dice [...]

—Digo yo, pues, agora —replicó Sancho— que deste hombre aquella parte que juró verdad la dejen pasar, y la que dijo mentira la ahorquen, y desta manera se cumplirá al pie de la letra la condición del pasaje.

—Pues, señor gobernador —replicó el preguntador—, será necesario que el tal hombre se divida en partes, en mentirosa y verdadera; y si se divide, por fuerza ha de morir, y así no se consigue cosa alguna de lo que la ley pide, y es de necesidad espresa que se cumpla con ella.

—Venid acá, señor buen hombre —respondió Sancho—; este pasajero que decís, o yo soy un porro, o él tiene la misma razón para morir que para vivir y pasar la puente; porque si la verdad le salva, la mentira le condena igualmente; y, siendo esto así, como lo es, soy de parecer que digáis a esos señores que a mí os enviaron que, pues están en un fil las razones de condenarle o asolverle, que le dejen pasar libremente, pues siempre es alabado más el hacer bien que mal, y esto lo diera firmado de mi nombre, si supiera firmar13.

Sancho aplica la máxima in dubio pro reo, que obliga a no perjudicar al acusado en caso de duda. Y con ello resuelve el rompecabezas.

45. La lógica moderna como divertissement

Profundicemos en el problema planteado. Como hemos señalado, nos las vemos

con una paradoja parecida a la propuesta por Russell. Hay muchos dilemas semejantes, aunque diversos en estructura. Por ejemplo, la «paradoja del cretense», en la que se trata de dirimir si miente el cretense que afirma «todos los cretenses mienten». No cabe contestar de modo inmediato, irreflexivamente, puesto que aquí lo que se plantea, como demuestra la lógica de Russell, es un problema sobre clases de objetos. No es el momento de entrar a analizar la teoría de clases, pero recordemos la solución a las paradojas y que la dificultad proviene de mezclar enunciados estructuralmente diferentes. Solo así podemos desentrañarlas.

En efecto, existen diversas clases de enunciados. Hay enunciados básicos respecto de sus términos, por ejemplo, referidos a entidades cuyos atributos se pueden expresar mediante predicados. Se trata de afirmaciones elementales, base de los llamados enunciados generales. Tanto unos como otros son enunciados de primer orden. Los de segundo orden se caracterizan por ser enunciados que versan sobre proposiciones de primer orden.

Epiménides, a quien se atribuye la formulación de la paradoja del cretense, al sostener que «todos los enunciados de primer orden que formulo son falsos», realiza, en realidad, una afirmación de segundo orden. Por tanto, se trata de un enunciado que puede ser verdadero sin que lo sea necesariamente el enunciado de primer orden al que se refiere. La frase «estoy mintiendo» cabe entenderla, pues, tanto como un enunciado de primer orden, en cuyo caso no se está mintiendo, como de segundo orden y, por tanto, sería verdad.

Gracias a estas precisiones podemos resolver las paradojas. Aristóteles apuntó una solución similar para ellas, pero no es el momento de extendernos14. Lo que importa es percatarse de que las paradojas reflejan problemas que surgen en el ámbito político cuando se pierde de vista la realidad, como hemos visto, es decir, cuando el lenguaje, el instrumento de mediación entre el hombre y la realidad, se ajusta a una estructura impuesta de antemano, desvinculándose de lo real. En definitiva, cuando se convierte en una segunda realidad dentro de la que se vive, pero sin relación alguna con la primera. Estas son las consecuencias de las paradojas. Recordemos que fue en el siglo V a. C., en el periodo de crisis de la polis, cuando eléaticos y megáricos las formularon por vez primera.

En El mercader de Venecia, donde se plantea si Shylock será capaz de cobrar su libra de carne sin derramar una sola gota de sangre, Shakespeare ofrece una respuesta parecida a la brindada por Sancho para resolver el conflicto entre

primera y segunda realidad. En casos como el de Sancho hay que renunciar y permitir que «el hombre pase el puente». Se trata de enigmas que surgen como consecuencia de la renuncia a la realidad producida tras la Edad Media, antes de que el hombre restableciera su relación con ella y se pudiera consolidar el orden del Estado nación.

Pero no es esta la única época en que surgen dilemas de esa índole. Reaparecen también más tarde, a finales del siglo XIX, con el declive de la clase burguesa, cuando emerge, gracias a las aportaciones de Russell y las revisiones de Ramsey, entre otros, la corriente de la Nueva Lógica. Los problemas que afronta la lógica moderna están estrechamente relacionados con el conflicto entre la primera y la segunda realidad. En su contexto, el pasaje de Cervantes cobra mayor interés, puesto que es el único caso que conocemos en el que la paradoja de Russell se presenta en el ámbito del divertissement, o, por decirlo de otro modo, en el marco de la segunda realidad. El lenguaje, en esas circunstancias, se convierte también en parte de esta última, dando lugar a toda una serie de problemas que, como se deduce de lo que comentamos, son de naturaleza semántica y que se pueden resolver con facilidad si se reflexiona un poco.

En efecto, cuando afirmamos que alguien es un mentiroso, no queremos decir que lo sea siempre que habla. Lo que indicamos es que miente en situaciones sociales relevantes. Un individuo no tiene necesidad de mentir cuando sale por la mañana de casa y comenta lo maravilloso que es el tiempo. En ese caso, dice la verdad, de la misma manera que cuando expresa, por poner un ejemplo, su placer ante la comida. Para detectar cuándo miente, necesitamos diferenciar casos de relevancia15. De otro modo, pudiera suceder que no comprendiéramos bien al «mentiroso» y entendiéramos siempre lo contrario de lo que dice, llegando a la conclusión paradójica de que miente siempre, incluso cuando afirma que miente.

Los obstáculos desaparecen cuando se consigue restablecer la realidad y analizar los enunciados desde un punto de vista semántico. No es posible resolver los dilemas si obviamos la realidad y nos adentramos de lleno en el seno del lenguaje, sin disponer, en definitiva, de recursos más allá de este último. En esos casos, es cuando se puede decir, con Heidegger, que el «lenguaje habla»; a pesar de que este pensador no se refería a nada de esto, ni creía que el lenguaje conformaba una segunda realidad. No obstante, es lo que se deduce de sus palabras. Porque cuando el lenguaje habla, el contacto entre el pensamiento y el lenguaje y entre el objeto y la realidad se quiebra, y el problema estriba ahí, en la

falta de relación de esos extremos.

Así se deduce también de lo que dice Ramsey, un filósofo lógico inglés que ofreció una clasificación de las paradojas de Russell. Ramsey diferencia las paradojas propiamente lógicas de las antinomias semánticas. El «Grupo B», en la terminología de Ramsey, recoge ejemplos de estas últimas, entre ellos el caso «yo estoy mintiendo». A propósito de ello, señala:

Pero las contradicciones del Grupo B no son puramente lógicas, y no pueden enunciarse únicamente en términos lógicos; porque todos ellos contienen alguna referencia al pensamiento, al lenguaje o al simbolismo, que no son términos formales, sino empíricos. Así, pueden ser debidas no a una lógica o matemática defectuosa, sino a las ideas defectuosas relativas al pensamiento y al lenguaje16.

La lógica, pues, constituye un sistema cerrado de relaciones. No es problema del sistema si se producen errores semánticos; ahí se impone pararse y reflexionar. Es precisamente esto lo que cabe señalar acerca del interesante desarrollo del divertissement en el campo de la lógica moderna, que no tiene nada que ver con el pensamiento. Al pensar, nos salimos del campo de la lógica para situarnos en el de la realidad empírica, en la semántica, en el que todas estas confusiones se desvanecen. No se puede pensar en el interior de la lógica formal o de las matemáticas, pues son disciplinas que se encargan únicamente de constatar relaciones objetivas entre signos. En ellas, la lógica se independiza y deja de ser instrumento del pensamiento para convertirse en una esfera objetiva que incluye relación y tiempo. Esta segunda realidad apenas guarda vínculos con la primera, aunque, en el caso de las paradojas de Russell, algunos de esos vínculos se mantienen porque la primera realidad logra penetrar en la segunda gracias a los signos empíricos. Es ahí justamente donde se halla el error y lo que nos ayuda a resolver las paradojas.

Desde esta óptica, que los problemas y paradojas como las planteadas por Russell aparezcan como un divertissement, en el que se interrumpe el contacto intelectual del hombre con la realidad, constituye un síntoma del colapso de la sociedad, un indicio de que ha tenido lugar la pérdida de la realidad y ha desaparecido, finalmente, la relación con ella. En efecto: solo en situaciones así

está el hombre en condiciones de entretenerse con este tipo de rompecabezas.

Hasta ahora hemos hablado de tres periodos: el primero, en el que se plantean las paradojas eleáticas y se refleja el proceso de desintegración de la polis durante el siglo V a. C.; en segundo lugar, los sugerentes ejemplos que aparecen en el Quijote, cuya publicación coincide también con un serio periodo de descomposición (aunque para la Edad Media, es decir, para el ocaso del orden medieval, se pueden encontrar otros ejemplos interesantes en el periodo de nacimiento del nominalismo). Y, por último, la época moderna, con la decadencia de la sociedad burguesa, cuando, después de un largo olvido, se vuelven a plantear en la lógica del siglo XIX este tipo de cuestiones desde un punto de vista semántico. En todos ellos se refleja el conflicto entre primera y segunda realidad, un conflicto que determinó que el divertissement se convirtiera en un inconveniente tanto desde el punto de vista de la experiencia como desde el punto de vista social.

Nos falta por analizar cómo se aborda la cuestión en las obras de Musil y Doderer. Pero el análisis de El hombre sin atributos exige una reflexión más pormenorizada, como veremos.

[DÉCIMA CONFERENCIA]

[Recapitulación]

Es en periodos de crisis social cuando normalmente se manifiestan los síntomas relacionados con la segunda realidad. Por ejemplo, durante la época de esplendor de la filosofía eleática, y coincidiendo con el colapso de la polis, se formuló la paradoja del cretense por primera vez en la historia; en el ocaso de la Edad Media, apareció don Quijote; finalmente, ya en la época moderna, el caso de Russell y Wittgenstein muestra que el análisis de la lógica vinculada a la segunda realidad coincide con situaciones de decadencia social.

Justamente cuando se desvanece la relación entre lenguaje y realidad, se produce la pérdida de lo real. Las palabras adquieren vida propia y el lenguaje termina conformando una realidad independiente. El fenómeno es característico de la

época romántica, cuando, por ejemplo, el conocido como padre de la gimnasia, Jahn, acuñó el término Volkstum con el objetivo de depurar el lenguaje y extirpar Nationalität, de origen foráneo, del vocabulario. Más tarde, Volkstum adquirió el significado de «esencia de un Volk».

Hay numerosos ejemplos, ya en pleno siglo XX, que revelan también ese proceso por medio del cual el lenguaje se va paulatinamente independizando de la realidad. En su conferencia sobre Arminio el querusco17, Moeller van den Bruck construye una realidad paralela exclusivamente con el recurso del lenguaje. Como resultado de todo ello, se creó en Alemania una poderosa corriente de estupidez y estulticia que llegó hasta conformar un auténtico género literario. Dentro de ella, podríamos incluir a Gottfried Benn, a tenor de algunos de sus ensayos, especialmente Probleme der Lyrik [Problemas de la lírica] y Dorische Welt [Mundo dórico], aunque en este último caso no quepa censurar todo su contenido; hay algunas partes que se apartan de esa realidad lingüística ficticia y artificial y en las que se contempla de frente la auténtica, como Zum Thema Geschichte [Sobre el tema de la historia], donde retrata la vida académica alemana18.

Este tipo de estupidez reconcentrada, relacionada con la segunda realidad a la que se dota de autonomía lingüística, ha ejercido tanta influencia en nuestra lengua que nuestra obligación es preguntarnos si persiste hoy. Recordemos que, en La tercera noche de Walpurgis, Kraus se sirve del repugnante elenco de lugares comunes propios de la segunda realidad para describir a Goebbels. Por desgracia, este el único repertorio sobre la cuestión con el que contamos.

46. Musil y Doderer sobre la negativa a percibir la realidad (Apperzeptionsverweigerung)

Gracias, sin embargo, a otras obras que vieron la luz en el siglo XX, en la época de resurgimiento de la literatura alemana, tenemos la suerte de profundizar más en el fenómeno. Kraus, Musil, Broch y Doderer fueron en concreto los autores que abordaron la diferencia entre la primera y segunda realidad. En El hombre sin atributos, Musil compara al hombre sin atributos con los atributos sin hombre. El personaje principal de la novela mantiene una relación sombría

consigo mismo. No considera propias sus cualidades porque, en su opinión, es la función que desempeña la que las explican. Por esta razón, cambian cuando se altera el contexto. El «hombre sin atributos» actúa de forma diferente según las funciones que asume. Los atributos no arraigan en él, sino que están subordinados a su función social. En esas circunstancias, lo espiritual carece de sentido y no hay espacio para ningún tipo de experiencia meditativa.

El protagonista, además, se percata de que no se ama a sí mismo. Para Aristóteles, el noús constituía el centro de la persona, pero si el hombre no ama justamente lo que determina su condición personal, tampoco puede amarse a sí mismo y, en consecuencia, termina perdiendo el contacto con la realidad. Esta forma de amor propio no tiene nada que ver con el egoísmo. El amor propio implícito en el mandamiento que obliga al hombre a amar al prójimo como a sí mismo entraña también el amor a Dios. El hombre sin atributos no puede amarse porque carece de un yo y el mundo que le rodea solo es para él mera apariencia. Musil ofrece un análisis definitivo para comprender las secuelas que provoca la pérdida de contacto del hombre con la realidad que le circunda.

Asimismo, Heimito von Doderer, especialmente en sus narraciones más breves, aborda una y otra vez la ceguera del hombre ante la realidad, describiendo de un modo indispensable la política moderna, donde aparecen los ideólogos como individuos incapaces de contemplar la realidad, pero empecinados en transformarla revolucionariamente cueste lo que cueste. A causa de su obsesión por cambiar el estado de cosas, los ideólogos nunca tienen en cuenta la vida ni los intereses de la gente, lo que acarrea consecuencias desastrosas. De la misma manera, tras la Primera Guerra Mundial, el principio de autodeterminación en los países del este de Europa condujo a la formación de naciones frágiles, de las que pudieron apropiarse, en un primer momento, los nazis y, más tarde, los comunistas, sin mucha dificultad. Podríamos mencionar lo ocurrido en el Congo, donde, a finales de la década de los cincuenta, se produjo una situación de desorden y crisis en nombre de la libertad. Los locos siempre desean gobernar, a pesar de que no quieran saber nada de ellos los que atisban que serán perjudicados por sus decisiones.

Recordemos, por otro lado, que únicamente cabe entender el significado histórico de don Quijote si no pasamos por alto que la acción se desarrolla en el momento en que los valores caballerescos están perdiendo vigencia. Aunque nos causa admiración su propósito de desterrar la injusticia de la faz de la tierra, no debemos obviar que don Quijote es estúpido. Y a pesar de que, en su caso, la

segunda realidad se mantenga dentro de un horizonte ético, sigue siendo dañina, porque es fruto de la locura.

Sobre el personaje de Cervantes reflexionaron pensadores españoles que escribieron a finales del siglo XIX, en una época de esplendor literario en el país. Ángel Ganivet publicó en 1897 Idearium español, donde compara al ingenioso hidalgo con Odiseo. Según Ganivet, este último representa al hombre griego que emplea su astucia para lograr objetivos sublimes y relaciona su figura con otros personajes literarios, como Robinson Crusoe, Fausto, y, sobre todo, don Quijote. A su juicio, la novela de Cervantes tiene un solo protagonista, pero aparece dividido en dos: Sancho Panza y don Quijote19.

Por su parte, Miguel de Unamuno explica en «El sepulcro de don Quijote»20 que Sancho Panza siempre se sitúa del lado de la realidad y toma partido por ella. Pero la realidad en que se ubica es la realidad degradada de la pequeña burguesía. Esta interpretación cambia por completo el enfoque. Unamuno invierte la concepción tradicional porque para él, don Quijote representa la auténtica realidad, frente a la realidad burguesa y envilecida de Sancho. Tanto para Ganivet como para Unamuno, la segunda realidad (en Cervantes, la de los libros de caballerías) está conformada por la cultura burguesa. Pero ni uno ni otro llegan, en mi opinión, a entender a fondo la novela.

Ha sido Doderer, en las dos novelas mencionadas, el único y el que mejor ha conseguido plantear el problema de la segunda realidad gracias a su conocimiento exhaustivo de la historia. El escritor alemán estaba muy familiarizado con el periodo merovingio y conocía a la perfección la Edad Media. Ambas fueron épocas de decadencia, igual que los siglos XIX y XX. Y Doderer, en Los demonios, se remonta a la Baja Edad Media con el fin de reflejar el declive de su propia sociedad. A menudo se cree que la brujería es un fenómeno típico de la cultura medieval, pero, en realidad, surgió en una fase tardía de la misma. Rigurosamente hablando, es un fenómeno típicamente moderno. Los primeros brotes aparecieron entre 1432 y 1445; otros, en 1480 y ya más tarde, en los siglos XVI y XVII. Los últimos datan del siglo XIX. También en la brujería irrumpe la segunda realidad. Según Doderer, hay una línea ininterrumpida que conecta la brujería con el nacionalsocialismo. Con una simple consulta a la Enciclopedia Británica, se puede comprobar que durante la Edad Media la brujería era un fenómeno prácticamente desconocido. La sociedad cristiana cree en Dios, no en las brujas; es culpable de herejía quien cree en su existencia. En paralelo a la brujería se desarrolla una amplia

demonología.

Doderer emplea una serie de nociones en su obra:

1. «Segunda realidad»: la segunda realidad es una construcción que nace del deseo del «más allá» en esta vida. No existe ningún vínculo con la trascendencia, sino que esta se convierte en un objeto del que el hombre se apropia. Las convicciones políticas son como una especie de mirilla en el carruaje de un tanque acorazado que permite observar dimensiones aisladas y arbitrarias de la realidad, nunca toda ella en su globalidad.

2. La «cosmovisión» (Weltanschauung) ocupa el lugar de la realidad, lo que refleja hasta qué punto hay un rechazo, una negativa sistemática, a percibir lo real (Apperzeptionsverweigerung). Por tanto, quien suscribe una cosmovisión se sitúa más allá de la razón. El rechazo de percibir lo real no es resultado de la ignorancia, sino fruto de la voluntad deliberada de no comprender. Desde esta óptica, toda cosmovisión constituye una fantasía concupiscente. Por otro lado, opera en cualquier dimensión, tanto en el ámbito de la sexualidad y el erotismo —un fenómeno de especial interés— como en el del derecho, el lenguaje o el orden. En todos ellos, las construcciones que origina la cosmovisión contienden y contradicen la realidad y se mantienen en conflicto con ella.

Cuando se toma conciencia de que las fantasías son irrealizables, surgen los arrebatos de ira. Esos arranques evidencian la ausencia completa de contacto con la realidad y nos permiten relacionar el análisis de Doderer con las reflexiones sobre la estupidez de Musil. El individuo pasa sin solución de continuidad de una cosmovisión en la que no ha desaparecido por completo su capacidad contemplativa a otra en la que se producen sin cesar arrebatos de ira.

En la parte final de su novela, Doderer imagina una conversación entre Döblinger, el narrador, y los lectores. Para explicar la pérdida de poder de Childerico III, tras haber sido castrado, Döblinger cita a Heidegger, a quien Aldershot acusa de «imbecilidad asesina». Döblinger asiente: «¡¿Qué muestra eso sino la imbecilidad?! Todo un disparate»21. Debemos entender su comentario sobre el deber de castración en referencia al lenguaje de la segunda realidad, es decir, como si se refiriera a la necesidad de extirpar y arrancar de raíz su fuerza. La novela trata el fenómeno bajo la forma literaria de la farsa. A lo largo de sus páginas, Doderer recuerda una y otra vez que no se debe debatir ni conversar con la estupidez; frente a ello, lo mismo que frente a una sociedad

corrupta, lo único que cabe es el boicot, es decir, no colaborar, evitar implicarse, o reflejar sus rasgos literariamente, convirtiendo la estupidez en farsa, un género muy diferente al de la sátira.

Karl Kraus no halló, sin embargo, solución al problema. En su opinión, el Tercer Reich había alcanzado tal grado de degeneración moral que no era posible hacerle frente mediante la sátira. «No se me ocurre nada sobre Hitler»22, señaló. A Kraus le es imposible decir nada; es como si la primera realidad hubiera dejado de existir. El escritor austriaco revela así su incapacidad: sabía cuál era el peligro, pero solo alcanzaba a describirlo. A diferencia de él, Doderer y Musil tienen un mayor grado de profundidad y escriben sobre lo que sucede empleando la farsa. Y lo importante es eso, es decir, reflejar la estupidez de la segunda realidad, puesto que no hay más remedio que emplear la farsa para abordar el desafío representado por una sociedad corrupta.

En otra de las novelas de Doderer, Los demonios, aparece el personaje del revolucionario, «aquel que se concentra en cambiar las condiciones generales en que se desarrolla la vida ante la imposibilidad de cambiar la vida misma», o, mejor dicho, «los fundamentos de la vida en general». Y señala:

Se convierte en revolucionario quien no puede soportarse a sí mismo y decide que sean los otros quienes lo soporten a él. Una vez se abandona la tarea más evidente, la de construir la propia vida [...], se hunde en el olvido, y con ella se hunde también la capacidad de recordar en general23.

La revolución implica la falsificación sistemática de la historia. Acto seguido, Doderer aborda la cuestión de la agresión y la violencia:

Sin embargo, ni siquiera en los casos en que la segunda realidad se convierte en una fuerza social predominante, desaparece, desde un punto de vista formal, la comunidad de quienes la integran. A causa de ello, una sociedad de esa naturaleza es desleal hacia la humanidad y se comporta del modo más ruin posible. En ella, quienes son fieles a la primera realidad solo pueden ser acusados de la más alta de las traiciones.

1. «Primera» y «segunda realidad» han aparecido a lo largo de estas páginas. Se trata de términos clave en la obra de Voegelin, que se refiere al ámbito abierto a la trascendencia (primera realidad) frente a la realidad imaginaria de las ideologías que eclipsa al primero.

2. F. Rabelais, Gargantúa y Pantagruel, Acantilado, Barcelona, 2011, pp. 323 ss.

3. En su análisis sobre la figura de don Quijote, Voegelin se basa en un ensayo escrito en 1953 por su amigo Alfred Schütz, titulado «Don Quijote y el problema de la realidad», en A. Schütz, Collected Papers, vol. 2, ed. de A. Brodersen, Nijhoff, La Haya, 1964, pp. 135-158. En castellano, se publicó en la revista Dianoia 1/1 (1955), pp. 312-330. Voegelin desarrolla las pistas que ofrece Schütz en aquel ensayo sobre la lógica formal y la teoría de clases de Russell.

4. Miguel de Cervantes, Don Quijote de la Mancha, Alfaguara, Madrid, 2007, ed. de F. Rico, Primera parte, cap. VIII, pp. 75-83.

5. «Entretenimiento», término que, como explica Voegelin, fue empleado por Pascal para hablar de aquello que impedía tomar conciencia del hastío de la existencia y, por tanto, llegar a Dios.

6. Miguel de Cervantes, Don Quijote de la Mancha, cit., Primera parte, cap. XLIX, p. 505.

7. Ibid.

8. Ibid., Primera parte, cap. L, p. 509.

9. Ibid., Primera parte, cap. XXV, p. 244.

10. Ibid., Segunda parte, cap. XLI, p. 863.

11. Ibid., p. 865.

12. Ibid., Segunda parte, cap. LI, p. 938.

13. Ibid., pp. 939-940.

14. En algunas de las notas escritas para esta conferencia, Voegelin incluyó la siguiente cita tomada de Sobre las refutaciones sofísticas de Aristóteles: «Es similar también el argumento acerca de que uno mismo hable a la vez falsa y verazmente, solo que, por no ser fácil de ver si, cuando alguien lo aplica, él sin más es verdadero o falso, parece difícil de resolver. Pero nada impide que sea falso sin más y verdadero en algún aspecto, o para alguna cosa, y que sea verdadero en algunas cosas, pero no verdadero en sí» (180b3-7) (Aristóteles, Tratados de lógica, trad. de M. Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982).

15. La noción de «relevancia» constituye una de las categorías centrales de la obra de Alfred Schütz. Véase su obra póstuma Reflections on the Problem of Relevance, Yale UP, New Haven, 1970.

16. Cf. F. P. Ramsey, «Los fundamentos de las matemáticas», artículo publicado en 1925, recogido en Obra filosófica completa, Comares, Granada, 2005, p. 134.

17. Arminio, Arminiun en latín o Hermann (17 a. C.-21 d. C.), fue un caudillo de la tribu germana de los queruscos que derrotó por completo a tres legiones romanas comandadas por Publio Quintilio Varo en la batalla del bosque de Teutoburgo en el año 9 a. C. Surgió un nuevo culto en torno a él en el siglo XIX, cuando pasó a ser considerado uno de los míticos ancestros de la nación alemana.

18. G. Benn, Essays, Reden, Vorträge, ed. de D. Wellershoff, Limes, Wiesbaden, 1965, pp. 262-294, 494-532, 371-388, respectivamente.

19. Cf. Ángel Ganivet, Idearium español, Granada, 1897, pp. 161-162.

20. «El sepulcro de don Quijote», en M. de Unamuno, Vida de Don Quijote y Sancho, Cátedra, Madrid, 2004, pp. 139-153.

21. H. v. Doderer, Die Merowinger oder Die totale Familie, DTV, Múnich, 1981, p. 307.

22. K. Kraus, La tercera noche de Walpurgis, Hiru, Hondarribia, 2010, p. 23.

23. Cf. Heimito von Doderer, Los demonios, Acantilado, Barcelona, 2009, p. 621, y la cita siguiente.

Capítulo 8

LA GRANDEZA DE MAX WEBER

[UNDÉCIMA CONFERENCIA]

47. Desenmascaramiento de las pasiones de la época por parte de Marx, Nietzsche, Freud y Weber

En la historia del desarrollo del espíritu alemán se puede descubrir una ruptura o cambio de estilo en la década de los años treinta del siglo XIX1. Se trata de una quiebra que estuvo precedida por movimientos como el idealismo filosófico, el clasicismo y el Romanticismo literario, esto es, por un periodo cultural que concluyó con la muerte de Hegel (1831) y de Goethe (1832). Debido a la relevancia espiritual de sus logros, la época marcó un antes y un después. Más tarde se inició otro periodo de menor relevancia y difícilmente comprensible en términos espirituales. Aunque, para referirse a este último, se han empleado diversas expresiones (se ha hablado, por ejemplo, del «periodo del 48», de la «época de la fundación del Imperio» o del «Imperio guillermino»), esas denominaciones tienen que ver con acontecimientos políticos, pero no guardan relación con la luminosidad espiritual que irradia del interior de los movimientos históricos, ni con nada que tenga ver con su propia autocomprensión. Ahora bien, nos engañaríamos si pensáramos que fue una época de escasa trascendencia. No cabe restar importancia al momento si se tiene en cuenta el progreso de las ciencias naturales, de la historia o de la teoría del conocimiento. Con todo, se considera un periodo poco fructífero, epigonal, en el que predominan el historicismo y el relativismo. Desde un punto de vista político, parece como si hubiera alcanzado su siniestro destino en la catástrofe de la Primera Guerra Mundial, a la que siguieron desgracias aún mayores, como el propio nacionalsocialismo o la Segunda Guerra Mundial. En resumen, es como si esa fase hubiera carecido de todo lo relacionado con el espíritu.

¿Fue realmente así? Planteamos la pregunta porque no se puede soslayar que precisamente durante esos años, aparentemente irrelevantes, nacieron en Alemania cuatro pensadores de talla universal: Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Sigmund Freud (1856-1939) y Max Weber (1864-1920). No son pocos, y sería extraño que todas esas figuras sobresalientes coincidieran por casualidad, lo que nos lleva a preguntarnos por sus rasgos comunes. ¿No hacen estos pensadores de este periodo epigonal, turbio y oscuro, algo excepcional, convirtiéndolo en una época comprensible del espíritu?

La respuesta ha de ser necesariamente afirmativa porque en sus planteamientos laten preocupaciones similares. Por ejemplo, se acercan al problema del hombre y a la cuestión de la acción humana bien desde el prisma del poder, del conflicto o del instinto. Del mismo modo, centran sus reflexiones en aquella esfera de la existencia en la que, según enseña la ética clásica y cristiana, se ubican las pasiones, la concupiscencia y la libido, es decir, la que, de acuerdo con Hobbes, determina la naturaleza humana y que, en el periodo al que nos referimos, había alcanzado una importante significación social, tras la destrucción de la ética clásica por parte del idealismo alemán y en un contexto caracterizado por el destierro de la razón y el espíritu.

La pretensión de comprender al hombre desde una concepción de su naturaleza tan limitada requería la articulación de nuevos símbolos. Esto permitió a los autores mencionados, en primer lugar, mostrar su creatividad lingüística, así como acuñar y difundir un conjunto de expresiones y términos desconocidos hasta ese momento, pero que más tarde terminaron por reemplazar a los clásicos y alcanzaron reconocimiento ecuménico. Es lo que sucedió, por ejemplo, con la expresión «lucha de clases» de Marx, «voluntad de poder» de Nietzsche, «libido» de Freud o «acción racional», entendida como ananké (necesidad) de la política y la historia, en el caso de Max Weber.

En segundo lugar, los cuatro creían que los valores velaban y encubrían el fenómeno relevante, a saber, el poder, el conflicto y el instinto. El método que proponen para desenmascarar estas últimas realidades les obligó a emplear dos conjuntos diferentes de términos y expresiones, cuya correlación no ha recibido hasta el momento suficiente atención. Un primer grupo de símbolos está integrado por aquellos que hacen posible considerar que lo vinculado con la razón o el espíritu constituye una suerte de máscara para ocultar, por ejemplo, lo instintivo. O que revelan que la ideología está determinada por estructuras de clase dependientes de la condición social, esto es, que la ideología es una

superestructura de las relaciones de producción. También se entiende que la justificación ética de la acción es resultado de un proceso de racionalización que afecta a los deseos e intereses del hombre o que el espíritu constituye un mero producto de la sublimación del instinto. Con el otro grupo de expresiones se busca erradicar del ámbito de la ética y la política el lenguaje racional del bien y la virtud. Es lo que cabe afirmar, en concreto, de la llamada praxeología de los valores, el método propio de las ciencias axiológicas, o lo que subyace al postulado de la ciencia libre de valores, según el cual hay que eliminar los juicios de valor porque no es posible verificarlos empíricamente. Sin la oscuridad creada conscientemente por este segundo conjunto de símbolos no habría nada que desenmascarar, ya que, desde la perspectiva del lenguaje filosófico clásico, las pasiones son un motivo de acción, tan evidente como el amor al divino ser.

Estos pensadores, por otra parte, comparten idéntica aversión —nos vemos tentados a decir incluso odio— hacia el ciudadano de cualquier clase, desde el financiero o industrial hasta el pequeño burgués, al igual que hacia los principios morales que inspiran la concepción burguesa de la propiedad y la sexualidad. En su caso, el odio iba acompañado de una actitud aristocrática y elitista, que los obligaba a sublevarse ante la corrupción espiritual, intelectual y ética de su época.

Pero si estos rasgos son tan evidentes, ¿por qué no «hicieron época»? ¿Por qué no hablamos de una etapa cultural marcada por sus aportaciones, como hacemos, por ejemplo, con el idealismo, el clasicismo o el Romanticismo? Es más, ¿por qué no disponemos de una expresión para referirnos a un periodo que, como acabamos de ver, posee sus propias características?

La respuesta a todos estos interrogantes la hallamos en la irracionalidad de las expresiones y términos que acuñaron. Es cierto que todo lo que comparten —el atractivo que sienten por lo que tiene que ver con la concupiscencia, predominante desde un punto de vista social, su hostilidad hacia intereses ocultos y turbios, el talante aristocrático— se puede interpretar como una reacción defensiva ante la decadencia de la época que les tocó en suerte vivir. Pero su inconformismo no halló un lenguaje para expresar el declive acorde con el espíritu de la andreia platónica. En su época se había llegado a tal grado de corrupción que había desaparecido cualquier atisbo de razón y, al mismo tiempo, habían perdido vigencia sus principales articulaciones simbólicas. De ahí que el rechazo espiritual no se manifestara ni se comunicara por medio del lenguaje

común. Como la coyuntura determinó que cada uno elaborara su propio vocabulario, aumentó la confusión lingüística causada por la pérdida del lenguaje filosófico, a pesar de que la restauración de este último era el único medio de remediar aquella. Al encontrarse el lenguaje hundido en el lodazal de la época, no se pudo hacer nada contra la desintegración. Tal es el motivo de la dualidad que se atisba en el rechazo de estos intelectuales, puesto que si, por un lado, es cierto que pretendían analizar su época con distancia crítica, por otro, en términos filosóficos, carecían de ella. Dicho de otro modo: se propusieron enfrentarse a la decadencia de su tiempo con un lenguaje decadente. Con toda probabilidad, esta suerte de «distancia sin distancia» es lo que explica la seguridad de la que hicieron gala, así como su agresiva autocomprensión. Ninguno de ellos parece haber albergado dudas sobre sí mismo o sobre su misión, ni mostrarse afectado por esa enfermedad de la desconfianza que aflige con frecuencia al pensador independiente.

Es su actitud defensiva, carente de articulación espiritual, lo que determina el surgimiento de los diversos lenguajes y empaña sus frutos espirituales. En este sentido, no es posible aludir a lo que comparten empleando solo la terminología característica de cada uno de ellos, ni se pueden comprender las aportaciones de uno con el vocabulario acuñado por los otros. Pero tampoco cabe entender sus obras usando sus propios términos. Nuestra tarea, en primer lugar, es intentar superar el conjunto de lenguajes privados que existía en las décadas finales del siglo XIX y principios del XX, restaurando, frente a ellos, el lenguaje público de la filosofía. Solo así podremos hacer compresible tanto ese periodo de decadencia como la rebelión contra la misma. La restauración de un lenguaje común nos permitirá, además, solucionar el problema de periodización de esta época sin nombre, ya que podremos analizarlo críticamente gracias a la distancia dispensada por la razón y el espíritu. Esa nueva situación, en la que ya no estamos obligados a admitir el predomino del poder, el conflicto y el instinto, ni su vocabulario específico, inaugura una nueva era. Si desde ella miramos hacia atrás, estaremos en condiciones de interpretar ese momento de decadencia como una edad inteligible del espíritu.

Hemos mencionado antes la ruptura de estilo acaecida en la historia del espíritu alemán. Y es necesario volver sobre el asunto a fin de evitar posibles equívocos. No hay que entender por ruptura de estilo la interrupción del espíritu o de su desarrollo. Fue en los momentos precedentes, es decir, en épocas llenas de sentido, de inteligencia y luminosidad, como las del idealismo, el clasicismo o el Romanticismo, cuando se plantaron las semillas de los difíciles y revueltos

tiempos que vinieron después. Por este motivo, no se puede decir que el periodo anterior fuera tan luminoso o brillante como suponemos, o, mejor dicho, que lo fuera tanto. Procede ahora analizar la época en que transcurrió la existencia de estos cuatro pensadores y estudiar el lugar que en ella ocupa Max Weber.

48. La no experiencia de la trascendencia que conduce a la deshumanización

Empecemos considerando otras de las características principales del periodo. Durante el mismo se produce un importante cambio de acento en la representación de la realidad. La realidad de la razón y del espíritu, que se desvela en las experiencias noéticas y pneumáticas, se desvanece y su lugar pasa a ocuparlo la experiencia mundana de objetos en el espacio y tiempo. Este cambio es tan problemático como gratificante. Por un lado, es problemático porque la época reputa como no reales todas aquellas regiones de la realidad que no posean las mismas condiciones de la existencia inmanente propia de los objetos localizados en la dimensión espacio-temporal. Por otro lado, es gratificante para nosotros si partimos de la situación en la que se encuentra la filosofía, ya que esa noción restringida de existencia, en referencia al modo de ser de los objetos del mundo inmanente, es correcta desde el punto de vista de la rigurosa formación del concepto y, por tanto, se trata de una precisión terminológica de la que no podemos prescindir. Hemos alcanzado, por tanto, suficiente grado de libertad para hablar con rigor y calificar, así, de realidades no existentes los ámbitos relacionados con la razón y el espíritu2. Se trata de una terminología mucho más iluminadora que la de Heidegger, que reserva «existencia» para designar el ser trascendente del hombre y la relaciona con su estatuto histórico, lo cual no hace justicia a la condición ontológica de los objetos inmanentes, ni a nuestras experiencias de la trascendencia, ni, al fin y al cabo, a la historia.

Pero volvamos al periodo que analizábamos. En su transcurso, el ser inmanente fue ocupando cada vez más el centro de atención, del mismo modo que su ámbito de existencia fue colonizando paulatinamente el campo de la «ciencia» y la «experiencia». La ciencia de la experiencia se transformó en ciencia de objetos inmanentes al mundo. Pero, en relación con la realidad no existente de la razón y el espíritu, símbolos como «filosofía» y «revelación», encargados de

interpretar las experiencias de trascendencia, quedaron eclipsados y relegados, hasta el punto de hacer ininteligibles aquellas vivencias. A su creciente oscuridad contribuyó la atrofia de la experiencia, es decir, el rechazo de los intereses meditativos y de la energía o fuerza destinada a articular la región no existente de la realidad. De hecho, no sobrevivió ningún vestigio de realidad meditativa y, como resultado de ello, el lenguaje de la razón y del espíritu fue desapareciendo poco a poco, de la misma manera que, desde una óptica inmanente, los famosos juicios de valor perdieron el fundamento con que contaban en la experiencia crítica. La episteme, en sentido clásico, había muerto.

Pero incluso cuando la vida del espíritu se ha desmoronado completamente, como en el caso de la razón ilustrada, de la moralidad burguesa y de las cosmovisiones, sean o no liberales, e incluso cuando se atrofian y pierden casi por completo los símbolos de la trascendencia, el orden del ser, a pesar de todo ello, no se descompone ni desaparece. Pese a la aspiración de liquidar a Dios y decretar su muerte por parte de Hegel, Marx y Nietzsche, el ser divino es eterno y el hombre continúa existiendo como criatura y enfrentándose a la muerte. Las fantasías de la concupiscencia no alteran la realidad, pero sí determinan que surja una imagen falsa de la misma. Es esta imagen espectral la que conforma la segunda realidad de la que venimos hablando. De la misma manera, cuando el hombre vive inmerso en ella, cuando se empecina por subvertir su condición de imago Dei, mutándola en imago hominis, aparece el conflicto con la primera realidad. Si se produce esta colisión es, evidentemente, porque, como hemos indicado, el orden de esta última no desaparece. Por este motivo, y a pesar de que el conflicto entre una y otra es anterior en el tiempo, durante la época que analizamos surgen fenómenos específicos en los que se refleja la pugna entre ellas. Para nuestro propósito, los conflictos más interesantes entre ambas son los que aparecen justo en el momento en que se produce la ruptura con el ámbito de la realidad no existente de la razón y el espíritu, que se rechaza y desprecia, reputándose como no real. Apuntemos algunos de ellos:

1. Como no se puede suprimir ni abolir la realidad no existente, el espacio que deja su ausencia es ocupado por símbolos provenientes de la segunda realidad. Se trata de un hecho que se evidencia, por ejemplo, en la concepción apocalíptica de la historia inmanente que suscriben, entre otros, Kant, Condorcet, Comte o Marx. El nuevo modo de concebir la historia es fruto de la concupiscencia de la acción inmanente al mundo, la cual, junto a la conciencia de la revolución, explica el activismo progresista y revolucionario.

2. Al desvanecerse la realidad no existente y tenerse por no real, hace su aparición el fenómeno de la desilusión, que se añade a la obligación de vivir sin esperanza trascendente. El rechazo del espíritu es origen y causa del sufrimiento por la renuncia a Dios. Ejemplo de ello es la pesadumbre que aflige a Nietzsche, quien, a pesar de comprender el sentido de la fe gracias a la lectura de Pascal, no está dispuesto a asumir sus exigencias.

3. El rechazo de la realidad no existente de la trascendencia, que aproxima al hombre al ser divino, destruye su condición de imago Dei y determina su deshumanización. El dolor que nace ante la falta de sentido de una existencia sin Dios desencadena el delirio de la concupiscencia, conduciendo a la locura del «hombre nuevo»: el superhombre de Marx y Nietzsche.

4. Como todo lo que se afirma sobre el fundamento del ser no es fruto de la exégesis de experiencias noéticas y pneumáticas, termina, tal que en el caso de Nietzsche, como una máscara del «espíritu profundo» inmanente al mundo. Se pervierte la búsqueda del sentido de la existencia y este acaba manifestándose en actos de naturaleza estética en los que se emplean, sin reparo alguno, símbolos acuñados para articular la experiencia de la trascendencia. En definitiva, la búsqueda de sentido se reduce a un juego de máscaras que asume un valor genérico y obligatorio, independiente de quien lo juega. Más allá de Nietzsche, se puede afirmar de forma global que factores inmanentes, como el poder, el conflicto, el instinto, la clase, la nación o la raza adquieren el sentido de realidades no existentes y se interpretan como máscaras de la trascendencia. Lo característico es la afirmación del juego inmanente de la vida para reemplazar la trascendencia, dotando al juego de un sentido que, en realidad, no puede nunca poseer. Nietzsche expresó el problema de un modo brillante al referirse al hombre que afirma la vida como alguien que «no solo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo todo tal como ha sido y como es, por toda la eternidad, gritando insaciablemente da capo! [que se repita] no solo a sí mismo, sino a la obra y al espectáculo entero, y no solo a un espectáculo, sino, en el fondo, a aquel que tiene necesidad precisamente de ese espectáculo — y lo hace necesario [...] ¿Cómo? ¿Y esto no sería — circulus vitiousus deus?»3. La eternidad divina emigra, pues, al interior del juego de la inmanencia, que se repite una y otra vez, eternamente. La superficialidad del juego es lo que ayuda a ocultar su trasfondo, de modo que la existencia del individuo inmerso en lo lúdico transcurre sin tomar conciencia de ello. Pero ¿sigue siendo hombre? Porque «todo lo que es profundo ama la máscara», y la antítesis y las contradicciones de la máscara constituyen «el

disfraz adecuado con que caminaría el pudor de un Dios»4. Es decir, del circulus vitiosus deus. El juego de máscaras en el que el hombre-Dios de Nietzsche se entretiene ocupa el lugar del «juego serio» de la vida de Platón5.

49. La problemática tensión de Weber hacia la trascendencia

¿Cómo se manifiesta esta tensión en Max Weber? Si se refleja en su obra, lo hace ciertamente de modo sutil. Weber, el más joven de los cuatro pensadores de los que hablamos, es el único que vive en un periodo de intersección con una época nueva. No acepta ninguna ideología, ni suscribe la visión revolucionaria apocalíptica; tampoco el activismo. Su concepción de la historia es similar a la ilustrada, es decir, la concibe como un progreso o evolución sin término que conduce al hombre a grados cada vez mayores de racionalidad. A menudo se expresa de un modo parecido a Kant en Ideas para una historia universal en clave cosmopolita. Pero se aleja de los ilustrados, porque no acepta su optimismo, ni entiende la historia como la venida paulatina del esperado reino de la razón. Por el contrario, la comprende como una especie de necesidad, como ananké, como una pesada carga para el hombre. En Weber, a diferencia de lo que ocurre en Kant, la idea de progreso no se encuentra matizada por la tesis de que el auténtico sentido de la historia se consuma en el más allá, de modo que en su concepción laten tensiones que pueden provocar la quiebra del hombre. La sociedad industrial, así como el modelo de razón en que se sustenta, la sociedad de masas y la racionalidad administrativa propia de la burocracia, se convierten para el ser humano en una jaula sin salida. Si no es posible escapar es porque la praxis de la vida carece de la dimensión de la contemplatio. En efecto, la vida de la razón se disipa en el universo de la no realidad y, finalmente, es reemplazada por el activismo de la ciencia, cuyos hallazgos serán, a su vez, superados en un plazo de treinta o cuarenta años. La falta de sentido del proceso que tiene lugar en el seno del mundo inmanente afecta también al ámbito científico, en el que se termina imponiendo. En época de Weber, la atmósfera psicológica que permitía comprender el progreso había cambiado por completo en comparación con la del siglo XVIII. De hecho, Weber no apeló nunca a la autoridad de Kant, sino a la de Tolstói, pero sin aceptar la vuelta al «cristianismo primitivo» que proponía, ni el juego —¿o el jugueteo?— del circulus vitiosus deus de Nietzsche. Weber escribió afrontando con seriedad inquebrantable la desilusión de la inmanencia.

Tampoco tuvo posibilidad de recurrir a la idea delirante del superhombre. Es cierto que se puede percibir la influencia de esta última doctrina en su concepto de carisma. Pero la relación que esta noción guarda con la nobleza evidencia, sobre todo, el influjo de Stefan George, de quien deseaba paradójicamente distanciarse y a quien, cuando estaba entre conocidos, llamaba «el consagrado». Comprenderemos mejor su postura acerca del superhombre si la confrontamos con la mantenida por G. B. Shaw. La concepción de este último, que aparece en Hombre y superhombre (1904) al hablar de personajes carismáticos, como César, Lutero, Cromwell, Napoleón o Goethe, coincide con la weberiana. Shaw hizo suyo el símbolo del superhombre, pero sin aceptar, por sentido común, su significado escatológico. No sería descabellado afirmar que el superhombre, tal y como aparece reflejado en su obra, es una figura que, con mucha mayor claridad que el líder carismático de Weber, se encuentra directamente relacionada con el spoudaios aristotélico. Según Shaw, cuando todos los que integran la sociedad poseen cualidades espirituales o intelectuales elevadas —circunstancia que se ha dado en raras ocasiones a lo largo de la historia—, es posible superar los obstáculos que, de no hacerlo, y a tenor de las relaciones existentes en una sociedad compuesta por hombres de diversa condición, conducirían inexorablemente al estallido de la revolución. Cuando escribe sobre la formación del superhombre, el inglés sueña con lo mismo que George Santayana al hablar de la sociedad de patricios plebeyos. Nos encontramos, pues, con un ideal que encaja a la perfección en el contexto clásico de la política aristotélica, así como con las tesis sobre el «perfeccionamiento del hombre» de John Stuart Mill, y el progreso hacia una sociedad más racional y libre. Pero Shaw, con suficiente inteligencia para distinguir el mundo de los ensueños del mundo real, tenía claro que, dado el marco de su época, las revoluciones eran, primero, inevitables y que, en segundo lugar, no conducían al estado de perfección soñado por quienes las ponían en marcha. «Las revoluciones no han aliviado nunca la carga de la tiranía; no han hecho más que pasarla de unos hombros a otros»6. A su juicio, la fantasía de una democracia proletaria abocaría a una nueva tiranía y reproduciría las mismas imperfecciones que aquella contra la cual se rebelaban, porque en ambos casos se trataba de imperfecciones inherentes a la naturaleza humana.

El hecho de que podamos atribuir esta última cita indistintamente a Weber o a Shaw muestra lo cerca que están sus posturas. En «La política como vocación», la última conferencia que impartió en vida, Weber abordó estos temas y expuso su convencimiento de que socialistas revolucionarios, bolcheviques y espartaquistas cesarían de combatir en cuanto tomaran conciencia de que el fruto

de la revolución sería una sociedad industrial y burguesa, aunque sin rastro de los rasgos feudales y dinásticos de la presente, y de que ese resultado no merecía el descomunal derramamiento de sangre que conllevaba la lucha7. La semejanza con Shaw es casi literal, aunque en algunos matices la postura de Weber difiere por completo del realismo que suscribía el dramaturgo inglés. Si Shaw se permite soñar con una sociedad de superhombres es justamente porque sabe que, tal y como son el hombre y la sociedad, es inevitable esa ceguera obstinada que cuenta con solventar los problemas mediante la fuerza. Nunca pensó que, explicando al público sus consecuencias, podía detener o contener la revolución. Su sentido común estaba abierto a lo divino, incluso aunque él, como hombre de su época, seguramente habría dicho que su única fe era la evolución. En consecuencia, veinte años después de la publicación de Hombre y superhombre, en lugar de optar por la comedia se decidió a escribir un trágico drama sobre la santidad. Su obra Santa Juana [de Arco] concluye con el siguiente lamento: «¡Oh, Dios, que hiciste este mundo hermoso! ¿Cuándo estará dispuesto para recibir a tus santos? ¿Cuándo, Señor, cuándo?»8. Max Weber, a diferencia de Shaw y en el ardor de la inmanencia, sí que pensó que tenía el remedio para acabar con el mal: la ciencia social libre de valores. En su opinión, esta tendría tanto el objetivo como la capacidad para inculcar responsabilidad en el revolucionario al mostrarle claramente las consecuencias de su acción. Solo cuando, como en el momento en que vivimos, nos damos cuenta de que, en determinadas circunstancias históricas, la ciencia social no puede ofrecer más de lo que, incluso de un modo no deliberado, ofrece el hombre con sentido común como Shaw, advertimos con claridad las palpables debilidades del planteamiento weberiano.

Weber era consciente de que no servían para nada las huidas apocalípticas porque sabía que la estructura de la realidad no es apocalíptica. Con todo, no alcanzó a comprender —y es aquí donde se manifiestan las limitaciones de su comprensión de la trascendencia— que los revolucionarios adoptan una actitud fraudulenta hacia lo trascendente y que no bastan consideraciones de naturaleza racional para librarse de ella. No pueden desprenderse de ella porque esa actitud es precisamente ya una actitud hacia la trascendencia, aunque ciertamente deformada. Como Weber era un ser noble desde el punto de vista espiritual, intentó superar ese escollo al igual que han intentado hacerlo otros grandes hombres, a los que contemplaba como sus iguales. El propio G. B. Shaw describió la tesitura magistralmente en El manual del revolucionario, al señalar que, desde la óptica de un gran hombre, parece que no le separa mucha distancia respecto del que no lo es, pero para quienes no están a su altura, el abismo que

hay entre ellos resulta insalvable[9].

No pasemos por alto que Max Weber no creía en el superhombre; tampoco se hacía «ilusiones» fácilmente. Su vocabulario está formado por expresiones y términos como «desencantamiento del mundo» y «desdivinización». Convencido como estaba de que las grandes épocas del espíritu y la profecía habían llegado a su fin, y que estábamos condenados a vivir en esa sobria actitud que obliga a asumir la responsabilidad por las acciones inmanentes, su obra rezuma resignación. Este es el motivo por el que en Weber no existen juegos de máscaras, ni máscaras de ningún tipo, a diferencia de lo que ocurre en Nietzsche y en otros pensadores o artistas. Repárese, por ejemplo, en Picasso, cuyos periodos estéticos se pueden interpretar como juegos de máscaras urdidos para ocultar su naturaleza mística. O en Bertrand Russell, que no sabemos muy bien lo que pensaba, porque a lo largo de su vida suscribió filosofías muy diferentes. Y, sin embargo, ese modo de proceder también encubre cierto misticismo.

En Weber es diferente. Tanto su estilo como su actitud se caracterizan por la constancia, lo cual le distingue y le hace único. Según han mostrado tanto Marianne Weber como quienes lo conocían de cerca, adoptó su estilo y su postura definitiva ante la vida a los veinticinco años a más tardar. De hecho, forjó su personalidad y acuñó su vocabulario en el periodo que transcurrió entre sus quince y veinticinco años. Y ya nunca los modificó sustancialmente. Su disposición, sin embargo, considerada en sí misma, no fue lo determinante. Como se negó a hacerse ilusiones y evitó las evasivas que se encontraban al alcance de sus contemporáneos, como, por ejemplo, las ofrecidas por las ideologías o el superhombre, tuvo que pagar, por su sobriedad y por haberse percatado de lo que se encontraba en juego, el precio del «colapso nervioso».

Es importante, a este respecto, recordar, aunque sea brevemente, algunas fechas. En 1895, Weber logró habilitarse en Friburgo[10]; un año más tarde, recibió una oferta de la Universidad de Heidelberg. El colapso por agotamiento y su enfermedad empezaron a manifestarse en 1898. Al año, y por propia petición, se retiró de la docencia. Tras reincorporarse en 1903, renunció un año después definitivamente a su cátedra.

No tuvo, pues, una profesión en la que concentrar sus esfuerzos. Hoy día explicaríamos su trastorno desde un punto de vista psicopatológico, aunque no sería acertado por muy parecidos que sean los síntomas externos. Con anterioridad al colapso, se vio inmerso en un periodo de trabajo frenético, lo que

muestra su inquietud. Así, aparentemente, la causa exterior de la crisis fue su excesiva dedicación al trabajo. Pero, tras el colapso y a medida que comenzaba a recobrarse, inició un nuevo periodo creativo que le convirtió en la figura cuyo centenario celebramos hoy11.

Dicho de otro modo, el colapso exterior es una categoría propiamente burguesa. En la economía del espíritu, el colapso se había manifestado previamente en su frenética dedicación al trabajo, y por eso, en cuanto cesó, comenzó a recuperarse. Es verdad que la tensión sufrida aparecía de vez en cuando y que nunca logró restablecerse por completo, lo que explica el carácter fragmentario de la enciclopédica obra que ha dejado. Jamás se libró de ese inmenso malestar, aunque más tarde logró canalizarlo hacia la comprensión de la herencia histórica del hombre, intentando elaborar una especie de filosofía de la humanidad y explorando su destino, fin o ratio, así como su progreso hacia cotas más altas de racionalidad, desde el racionalismo del judaísmo primitivo, pasando por el puritanismo, hasta llegar al racionalismo de la sociedad industrial. De ese proyecto, solo logró concluir algunas partes; de otros, solo dejó fragmentos. Uno de los apartados que terminó, según confesó él mismo, fue el dedicado al derecho natural recogido más tarde en Economía y sociedad12.

Recordemos lo que hemos dicho: Weber, a diferencia de otros pensadores de su época, destaca por haber afrontado la inmanencia con seriedad radical. No se toma la licencia de escapar de la ananké de la acción mundana. Y, sin embargo, o, mejor dicho, por esta razón, sufre a causa de esa falsa actitud, de la que no se puede desprender; pero, como hombre comprometido, tiene la obligación de afrontar su época, al igual que sus contemporáneos. Todo ello se manifiesta en su apasionada postura política, a pesar de que no tuvo ningún interés en participar en la política activa ni aceptó las ofertas para convertirse en diputado o secretario de Estado. En el caso de la labor científica, el sufrimiento se reflejó en su sensación de que el trabajo que realizaba carecía de relevancia científica, porque suponía que la generación siguiente inexorablemente superaría sus contribuciones. Se trata de un problema al que se había referido con anterioridad Kant en su reflexión sobre el progreso: ¿adónde conduce el avance imparable de la ciencia? ¿Cuál es el beneficio que, para nosotros, que nos hallamos en este momento histórico, tiene que las futuras generaciones vivan en un mundo más perfecto desde el punto de vista de la razón (ratio)? En nada cambia nuestra condición presente. Esta ausencia de sentido último, que despertó «extrañeza» en Kant, solo puede ser superada mediante la apertura a la trascendencia, es decir, al sentido. Y este no reside en el mundo. Weber era plenamente consciente de la

ausencia de sentido, como evidencia en gran parte el carácter fragmentario de su obra.

Como consecuencia de ello, hallamos en él una intensa sensibilidad espiritual, capaz de detectar la falsedad, y el deseo de disipar la tensión, pero sin posibilidad de hacerlo de un modo definitivo. La deformación de la ciencia, que es ahora ciencia de la acción inmanente, al haberse plegado ante las exigencias de la sociedad que, en forma de Estado nación, actúa como organización del poder, no cambia en lo más mínimo. Se rechazan tanto las intuiciones de Platón y Aristóteles como la filosofía del orden, suponiendo que se trata de logros que han sido superados por la racionalidad inmanente. El ideal de ciencia de Weber sigue siendo el posgalileano. Gracias a ello, podemos darnos cuenta de la situación en que se encontraba y convencernos de que no es posible un retorno a Weber ni más allá de él. Weber planteó con lucidez el fondo de la cuestión. A nosotros, por nuestra parte, solo nos cabe partir de él para abrirnos a la trascendencia y encaminarnos hacia la restauración de los símbolos que articulan y permiten interpretar las experiencias de la razón y el espíritu. Max Weber ha vencido por nosotros los obstáculos que existían. Nuestra misión es ahora restaurar de nuevo la realidad.

Para terminar, conviene recordar una anécdota que recoge Baumgarten en su obra sobre el pensador alemán. Explica que Weber procuraba siempre tratar a los demás con amabilidad, no solo tras su enfermedad, sino también en los momentos de padecimientos más graves. En la época en que Marianne estaba absolutamente desesperada porque su marido, a pesar de su resistencia interior y el dolor que le causaba, hubiera renunciado a la docencia, él, en uno de esos momentos en que ella protestaba amargamente contra su destino, la consoló con una frase tan atenta como conscientemente orgullosa: «Alguna vez encontraré un agujero a través del cual podré elevarme de nuevo hasta el cielo»13. Aparece aquí el símbolo del activista, que se sienta en la noche, pero que logra de nuevo volar, como un cohete, y alcanzar, a través de la grieta hendida en la cueva, las alturas. Es fácil, al hilo de esto, rememorar el mito platónico de la caverna y acordarse del hombre abierto a la trascendencia, que se siente urgido a volver el rostro e iniciar su periagogé para ascender hacia la región de la luz. Todo es muy diferente en Weber, que afirma que saldrá disparado como un cohete desde el pozo en que se encuentra. Para su época y para aludir a su insalvable tensión, el símbolo difícilmente podía ser más expresivo.

50. Weber, intelectual místico

Es posible mostrar también la tensión con las categorías que emplea el propio Weber, por ejemplo, en sus reflexiones sobre la política como ámbito determinado por la pasión, la responsabilidad y la proporción. Concluyamos, pues, analizando este punto. ¿Qué entiende Weber por «pasión»? Un repaso por los sinónimos que utiliza aclara mucho el sentido del término: se refiere a ella, por ejemplo, con la palabra «objetividad» y en alusión a esta última emplea la expresión «domar el alma». Comprende por pasión, pues, lo contrario de lo que suele ser habitual: justamente, no ceder a las pasiones, sino domar el alma y concentrarse en lo que se tiene entre manos. ¿Y a qué se refiere cuando menciona responsabilidad? Habla de la responsabilidad ante las situaciones, es decir, alude a la que ha de guiar la acción, lo cual recuerda al tema del bien supremo y la apertura del hombre a él. La última palabra, «proporción», la aplica para subrayar la distancia que siempre se ha de mantener hacia los hombres y las cosas. Tal vez este sea uno de los términos más reveladores de su obra porque la distancia exige detenerse en un sitio preciso. Desde esta perspectiva, la realidad inmanente del ser es la realidad frente a la que hay que tomar distancia. Ahora bien, ¿dónde nos debemos situar, si no es en el ámbito no existente de la razón y el espíritu?

Gracias a esos sinónimos, descubrimos que Weber expone su ética del mismo modo que lo haría un filósofo clásico, es decir, como Aristóteles en su Política. No existe entre ellos ninguna diferencia; de hecho, hallamos paralelismos sorprendentes. No sería descabellado afirmar que algunas de las investigaciones realizadas por Weber —como, por ejemplo, las que se refieren a la naturaleza del sistema moderno de partidos, o a la burocracia—, tanto por la riqueza de su contenido, como por la distancia que toma frente a los auténticos problemas de la política, merecen situarse a la misma altura que el análisis sobre la revolución, la stásis, que realiza Aristóteles en el libro V de la Política. Cuando toma distancia, hasta ese nivel llega.

Frente a la distancia que Weber reivindica, nos encontramos con los pecados mortales de los intelectuales incapaces de asumir sus exigencias o exaltados. Deberíamos referirnos a todo lo relacionado con las ideologías de la época, especialmente con el periodo revolucionario de 1918: la vanidad y la irresponsabilidad, porque —empleo la terminología weberiana para que pueda

percibirse cómo se lleva a cabo la restauración de la trascendencia— todas esas formas de actuar resultan superficiales si se comparan con las que tienen en cuenta el sentido de la acción humana. Weber es consciente de este último y sabe que el sentido depende del conocimiento de la tragedia, entendida de forma clásica, en la que se desenvuelve la acción del hombre. La actitud objetiva hacia el mundo y su esfera de poder es una exigencia derivada de la dignidad humana. El que actúa de acuerdo con la ética de la responsabilidad encarna esa dignidad. Su misión es oponerse al mal. Frente a él, se halla el que se rige por la ética de la intención (ética de la convicción)14, la propia, según el sociólogo alemán, de los pacifistas, pero también la que enseña el Sermón de la Montaña, y que, a su juicio, refleja una actitud indigna cuando el que la suscribe no es el santo. Weber comprende profundamente el papel de este último, tanto los motivos por los que actúa como su deseo de santificar la existencia. Nosotros podemos decir de Weber algo similar, especialmente sobre su forma de concebir el cristianismo y el judaísmo. Entiende lo que significan, pero manifiesta una irremediable incapacidad para romper con todo lo que le ata y abrirse, finalmente, a la trascendencia. Pero esa es la única forma mediante la cual quien vive de acuerdo con la ética de la responsabilidad puede comprender la ética de la convicción.

Una última cuestión, a modo de conclusión: Weber era plenamente consciente de la trascendencia, aunque no lo manifestara abiertamente y no articulase su conocimiento mediante el lenguaje. A causa de ello se vio obligado a traducir en tipos inmanentes los símbolos de la razón y el espíritu. Es decir, teniendo en cuenta los procesos sociales inmanentes, elaboró tipos ideales para reflejar el orden del espíritu y de la razón. Solo desde esta óptica cabe comprender su magistral análisis del derecho natural. Le fascinaba tanto la concepción de este último legada por el estoicismo como el significado que más tarde adquirió en la conciencia revolucionaria moderna; así, se percató de que en ambos casos se trataba de ideas que plasmaban paradigmas pragmáticos acerca del orden justo. La justicia depende de la apertura del hombre a la trascendencia, en donde la naturaleza humana halla la estructuración del orden y de las instituciones sociales más adecuadas para su desarrollo. El derecho natural en Weber constituye un tipo ideal de orden justo, por emplear su expresión. De ahí que incluya su análisis en la investigación que desarrolla sobre el derecho natural. Esta manera de proceder con la ley natural es el modelo que guía todo el desarrollo de los tipos ideales históricos. En su estudio inicial sobre la metodología de las ciencias sociales había ya advertido que los tipos ideales no eran neutrales desde un punto de vista axiológico; en realidad, dependían de las creencias de los hombres que vivían en órdenes históricos pretéritos. Y es en

esos órdenes, que encarnan a su vez ideas, en los que descansan los tipos ideales que permiten aprehenderlas.

Pero los órdenes históricos pasados, a diferencia de lo que sucedía en época de Weber, estaban abiertos a la trascendencia, así como a las exigencias de la razón y el espíritu. Esta inclusión del orden de la razón y del espíritu en la noción de tipo ideal es característica de toda la obra de Weber y, especialmente, de su filosofía de la historia, que no es ni materialista ni, estrictamente hablando, progresista. A propósito de su concepción histórica, la cuestión de la ratio debe comprenderse en el contexto de la forma de vida racional de los puritanos, un tema que remite, a su vez, a la racionalidad del judaísmo y, más concretamente, a la del profetismo y del monasticismo, como apuntamos anteriormente. Todas estas últimas corrientes constituyen ejemplos de racionalidad de la existencia que, aunque alejados de la trascendencia, influyen en el orden inmanente, porque, al fin y al cabo, lo que pretende Weber en su reflexión sobre la historia es convertir la racionalidad en el modelo permanente y definitivo de tipo ideal.

En lugar de seguir ofreciendo más ejemplos, concluyamos con otra anécdota recogida también por Baumgarten, aunque no sabemos exactamente la fecha en que ocurrió. Baumgarten cuenta que antes de acostarse, Max y Marianne Weber a menudo se sentaban, casi en silencio, en el salón de su casa de Heidelberg, situada en la Ziegelhäuserstraße, con un cigarrillo en la mano brillando incandescente de un lado a otro de la oscuridad. En un momento dado, resonó en la amplia y callada estancia la voz de Weber, que, sentado cerca de la ventana, preguntaba a su mujer: «Dime, ¿podrías imaginarte como una mística?». Marianne Weber, que tenía mucho sentido común, respondió: «Sería lo último que podría hacer. ¿Y tú?». Weber respondió: «Supongo que sí. Como siempre he soñado más de lo que me permitía la realidad, no me he encontrado nunca totalmente en casa en ningún sitio. Es como si pudiera retirarme por completo de todo si lo deseara»15. Resuena aquí el hos me, «como si no», en el que de un modo magistral san Pablo formula el consejo cristiano: «Esto, pues, digo, hermanos: el tiempo es limitado. Por lo demás, que aun los que tienen mujeres hagan como si no las tuviesen; y los que lloran, como si no llorasen; y los que se gozan, como si no se gozasen; y los que compran, como si no poseyesen; y los que usan del mundo, como quien no abusa» (cf. 1 Corintios 7, 29-31). Con esa afirmación, el sociólogo alemán se acerca a otro pensador que también vivió al comienzo de una época de tensión: Tomás Moro. En su Utopía, el viajero, que va de un lado a otro de la Tierra buscando el orden verdadero y el auténtico sentido de la vida, comenta a su amigo: «Dondequiera que esté en mi vagar, resulta que

siempre estoy igualmente lejos de Dios»16.

1. La grabación sonora y parte del manuscrito de esta conferencia se ha reproducido bajo el título «Die Größe Max Webers», en E. Voegelin, Ordnung, Bewußtsein, Geschichte, ed. de P. J. Opitz, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988, pp. 78-98.

2. Según Voegelin, cabe diferenciar dos ámbitos de realidad: el existente, el ámbito espacio-temporal de las cosas, y el no existente, propio de lo que denomina realidad-ello, sin esas limitaciones, que alude a la confluencia entre lo inmanente y lo trascendente.

3. Cf. F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, Alianza, Madrid, 1997, p. 87.

4. Ibid., p. 69.

5. Platón, Leyes, 803c.

6. G. Shaw, Manual y compañero de bolsillo del revolucionario, un texto al que se refiere y que acompaña a su obra Hombre y superhombre, Sudamericana, Buenos Aires, 1959, p. 272.

7. Cf. «La política como vocación», en M. Weber, El político y el científico, Alianza, Madrid, 1979, pp. 81-180, espec. p. 161.

8. Cf. G. B. Shaw, Santa Juana, en Comedias escogidas, Aguilar, Madrid, 1966, p. 1249.

9. Se trata de una paráfrasis de «Máximas para revolucionarios» de G. B. Shaw, que se recoge también como apéndice a la obra Hombre y superhombre. La máxima dice así: «La diferencia entre el rutinario más superficial y el pensador más profundo le parece al último una bagatela; al primero, infinita» (Hombre y superhombre, cit., p. 326).

10. La habilitación es el grado que se obtiene al presentar una segunda disertación, más amplia normalmente que la doctoral, para poder ser profesor contratado en la Universidad alemana.

11. Esta conferencia se impartió en el Instituto de Ciencia Política en 1964 para conmemorar el aniversario del nacimiento de Max Weber.

12. Cf. M. Weber, Economía y sociedad, FCE, México D.F., 2002, pp. 639 ss.

13. E. Baumgarten, Max Weber: Werk und Person. Dokumente ausgewählt und kommentiert von Eduard Baumgarten, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1964, p. 638.

14. Voegelin traduce el término Gesinnungsethik, que normalmente se vierte al castellano como «ética de la convicción», como «ética de la intención». Así lo hace también en The New Science of Politics: An Introduction, University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 16. Véanse sus Autobiographical reflections, ed. de E. Sandoz, en Collected Works, vol. 34, University of Missouri Press, Columbia, 2006, pp. 11-13.

15. Véase E. Baumgarten, Max Weber: Werk und Person, cit., p. 677.

16. Voegelin traduce libremente una frase del discurso de Rafael Hitlodeo que recoge Moro al comienzo de Utopía. En castellano, se suele traducir, más fiel al original, como «todos los caminos sirven para llegar al cielo». Cf. T. Moro, Utopía, Alianza, Madrid, 2004, p. 70.

Apéndice

LA UNIVERSIDAD ALEMANA Y EL ORDEN DE LA SOCIEDAD. UNA RECONSIDERACIÓN DE LA ÉPOCA NACIONALSOCIALISTA

No estaba previsto que esta conferencia formara parte del curso «La Universidad alemana y el Tercer Reich» que se está ofreciendo en estos momentos. Pero el rector tuvo la amabilidad de invitarme a prepararla y no he podido declinar su ofrecimiento. He de confesar que, si la invitación me hubiera llegado durante el periodo de organización del ciclo, probablemente la habría rechazado. Habría rehusado, en primer lugar, porque durante el curso que impartí en el semestre de verano de 19641, ya traté el problema relativo a las universidades, de modo que en lo que toca a esta desagradable cuestión ya he cumplido con mi deber. Pero, en segundo término, me habría resistido a abordar el asunto debido a las dudas que me suscita. Estas reticencias no tienen nada que ver con los cursos y conferencias que hasta ahora he impartido, sino con lo que en ellos se da por sentado, a saber, que, mediante la descripción de lo ocurrido durante el Tercer Reich, podemos reconciliarnos con aquella época y asumir, concretamente, el «fracaso» (Versagen) de la Universidad alemana, además de la crisis de confianza hacia la institución que dimana de aquel. Mis reservas, al fin y al cabo, tienen que ver sobre todo con la tendencia general que percibo y que consiste en aceptar lo sucedido a través de la narración histórica, tendencia que forma parte de lo que podríamos llamar «la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida» (Nietzsche). Hechas estas precisiones, estamos ya en disposición de plantear el fondo del problema.

Historia descriptiva versus historia crítica

En el momento presente se percibe cierta inquietud entre la población estudiantil. La generación que ahora está madurando ha tenido acceso a lo que supuso el nazismo únicamente gracias a la información que ha recabado como consecuencia de procesos judiciales en marcha, o bien gracias a las noticias del periódico, a la obra de dramaturgos e historiadores y, en último término, a todo lo que le han contado sus mayores. De ese modo, ha podido saber que ocurrieron cosas inimaginables y espantosas; al mismo tiempo, se da la circunstancia de que son mucho más sensibles al horror que la generación precedente al haber vivido hasta el momento relativamente felices y tranquilos. Por su parte, quienes les cuentan los acontecimientos presumen de haber vivenciado (miterleben), es

decir, experimentado en primera persona lo ocurrido; por ese motivo reclaman el privilegio en exclusiva de juzgar la época. Los jóvenes no deberían aceptarlo: a mi juicio, su verdadera obligación es seguir esa intuición que les dice que sucedió algo absolutamente terrible. Ese es su deber, porque del hecho de que alguien sea contemporáneo de un suceso no se sigue que esa persona lo haya vivido o experimentado realmente. En su sentido más amplio, «vivenciar» significa comprender lo ocurrido, para lo cual se requiere un determinado nivel de desarrollo moral e intelectual, además de otros atributos que no se dan por sentados en quienes son testigos o participan, activa o pasivamente, en un determinado acontecimiento. «Solo tiene capacidad para juzgar un hecho histórico quien lo haya vivenciado o experimentado en primera persona»: esta afirmación es la gran coartada que emplean quienes son incapaces de vivenciar o tener experiencia en general de nada y que, como consecuencia, son corresponsables de lo ocurrido. Se trata de un modo de pensar típico de la generación anterior, la que vivió durante la época nazi, y que emplea como escudo para defenderse de la mirada acusatoria de los jóvenes de hoy.

Por otro lado, hay un buen motivo para que los estudiantes se sientan inquietos. A pesar de los años transcurridos, los jóvenes se enfrentan hoy, en virtud del principio de continuidad histórica, con las consecuencias de hechos de los que no son responsables. Les gustaría saber cómo y por qué ocurrieron, así como las medidas que se han adoptado para que no se repitan. Y al darse cuenta de que no se ha tomado ninguna, tienen interés por discernir si en nuestros días podría volver a suceder nuevamente lo mismo. Finalmente, como nadie puede evitar que ocurra otra vez, buscan determinar lo que debe hacerse para prevenir el eventual desastre.

Así las cosas, es evidente que surgen dudas importantes acerca del valor que puede tener la historia descriptiva. Su objetivo no es revelar los acontecimientos más sangrientos, sino, ante todo, comprender por qué tuvieron lugar y evitar que se repitan. ¿Cómo, sin embargo, alcanza la historia descriptiva a quebrar la continuidad que existe entre la actual generación y aquellos sucesos pasados? ¿De qué forma procura que todo aquello no vuelva a suceder?

Conviene recordar, a este respecto, los tres tipos de historia diferenciados por Nietzsche, a quien ya hemos aludido:

El ser humano que aspira a crear algo grande se apropia el pasado, si es que lo necesita, mediante la historia monumental; en cambio, quien se inclina por detenerse en lo acostumbrado y tradicional cultiva lo pasado como historiador anticuario; y únicamente aquel al que un apremio actual oprime el pecho y que ansía sacarse de encima esta carga, cueste lo que cueste, tiene necesidad de una historia crítica, esto es, la necesidad de una historia que juzgue y que condene2.

Las dos primeras clases no nos interesan en este momento porque los jóvenes no desean acercarse al nazismo para inspirarse, ni para aceptar su legado, como si fuera una venerable tradición que merece la pena conservar. De los tres tipos de historia, pues, el más relevante para nosotros es la «historia crítica».

Aun así, es posible que no hayamos sido capaces de disipar la confusión. Por historia crítica no hay que entender la investigación sobre el pasado tal y como la llevan a cabo los académicos contemporáneos; tampoco esta clase de historia exige que quien la cultive tenga en cuenta y oriente su trabajo de acuerdo con determinados «juicios de valor». Quizá hoy nos repugne esta última forma de proceder, pero era la que se recomendaba y consideraba adecuada no hace tanto tiempo. Sea como fuere, hay que aclarar que por historia crítica no debemos entender nada que tenga que ver con la frivolidad de los llamados «juicios de valor» que hoy como entonces, por cierto, reflejan una actitud provinciana en términos intelectuales; antes bien, este tipo de historia hace posible el enjuiciamiento de una época del pasado gracias al surgimiento de un nuevo espíritu. Por tanto, para cultivar la historia crítica, no basta con cambiar lo que se dice; se requiere, sobre todo, que cada uno cambie, que transforme su ser. Y esa modificación no se logra simplemente rebuscando en los horrores del pasado; para juzgar lo ocurrido desde un prisma crítico, es menester una revolución espiritual.

Ciertamente, solo cabe abordar críticamente la historia cuando los acontecimientos del pasado se sitúan bajo el juicio del espíritu. Y esta es nuestra misión hoy: intentar una comprensión de la época anterior fundándonos en el espíritu y la razón, puesto que la ausencia de ambos fue la causa de que todos esos espantosos hechos sucedieran. Hacerlo es responsabilidad de quienes viven en continuidad con aquel periodo de desolación espiritual y sufren tanto su peso como sus consecuencias. Por decirlo con toda claridad: sin una revolución espiritual, no podemos superar esa angustia que atenaza a la generación más

joven.

¿En qué situación se halla hoy, en nuestro país, la relación entre historia y espíritu? Para responder a esta pregunta, debemos analizar, en primer lugar, el estado en que se encontraba a comienzos de la década de los veinte en el clima académico e intelectual de Múnich. Según un testigo presencial:

Se registraban los hechos con toda objetividad: la merma de los valores personales causada por la guerra y la indiferencia con que la gran corriente de la vida dejaba de lado a los individuos [...] Esta insensibilidad [...] podía aparecer como un engendro de los cuatro años de sangrienta kermesse que acabábamos de pasar. Pero no había que engañarse: en ese como en tantos otros respectos, la guerra no había hecho más que poner en claro [...] algo que ya se encontraba previamente en gestación3.

Lo inquietante, a efectos de nuestra investigación, no es el contenido de esta cita, sino la afirmación según la cual «el reconocimiento desapasionado de la realidad produce siempre ‘satisfacción’»4. Se pasa por alto la comprensión posibilitada por el espíritu, ese conocimiento espiritual que, como fuerza crítica, constituye el factor que rompe la aparentemente inquebrantable cadena de la causalidad histórica.

Un poco más adelante, continúa la cita:

Decir, por ejemplo: «Desgraciadamente todo parece indicar que las cosas van a tomar tal y cual camino. En consecuencia, hemos de denunciar el peligro que amenaza y hacer lo que esté en nuestra mano para evitarlo». En lugar de lo cual decían: «Lo que viene, viene, y cuando llegue, nos encontrará a la altura de las circunstancias. Es muy interesante, y muy divertido a la vez, darse cuenta de lo que viene —muy interesante, y también, por el solo hecho que se trata del porvenir, una cosa buena en sí misma—. No nos corresponde, por añadidura, oponernos a lo que viene»5.

Finalmente:

Su pretendida objetividad científica era pura farsa. En realidad, simpatizaban con lo que descubrían, que, sin la ayuda de la simpatía, nunca hubiesen descubierto6.

Debemos prestar mucha atención a las palabras. La cita no tiene desperdicio y todo el mundo debería tenerla bien grabada en su memoria. La exigencia de objetividad histórica es una estafa, una burda mentira, si se concibe la historia meramente como una sucesión causal de pasiones e intereses humanos. Se trata de un fraude porque también el espíritu forma parte del ciclo de la historia; cuando no se tiene en cuenta que el espíritu es un factor crítico, pasando por alto su relevancia en el estudio de lo acontecido, la supuesta objetividad se convierte en lo que realmente es: connivencia culpable —complicidad con el estado de desolación espiritual y sus consecuencias—.

Casi lo olvido: el autor de estas palabras es Thomas Mann.

Este era el estado de la cuestión en la década de los veinte. ¿Y hoy? ¿Cuál es la situación hoy? Es indudable que la cosas han cambiado, entre otras razones porque las repercusiones de la desolación espiritual no se pueden negar.

¡Ay, ay del asesino que para sí esa letal simiente sembró! ¡Distinto rostro muestra la acción no consumada que la que ya se realizó!7.

El rostro del acto consumado nos mira con fijeza. Nosotros mantenemos la mirada y abrimos con horror los ojos todo lo que podemos. Pero ¿vemos en verdad con los ojos abiertos? ¿Percibimos con el espíritu?

La historia descriptiva no tiene nada que ver con la historia crítica, por lo que podemos prescindir de todo juicio de valor al ser a este respecto irrelevante. En comparación con la época de Weimar, hoy la novedad estriba en nuestra conciencia de culpa y en la suposición de que esta se puede aliviar reconociendo

con escrupulosa objetividad lo sucedido en el pasado. Sin embargo, por paradójico que pueda parecer, es justamente la conciencia de culpa la que resulta sospechosa porque representa todo lo contrario a la actitud de condena que nace de la verdadera transformación del ser. Al amparo de la «objetividad», la actitud de aprobación típica de la generación anterior se transforma en el sentimiento de culpabilidad de hoy.

¿Por qué razón, sin embargo, se pensaba que la reconstrucción exacta del pasado —que, en efecto, puede ayudar al esclarecimiento de circunstancias importantes — contribuía a disipar la culpa? ¿Es posible restablecer la confianza en nuestras universidades describiendo simplemente el comportamiento y la actitud de los estudiantes y profesores durante el Tercer Reich? Evidentemente no, puesto que cada vez que sale un nuevo detalle a la luz se erosiona aún más nuestra confianza en la institución académica. Pero si no podemos recuperar el prestigio de nuestras universidades empleando la historia descriptiva, ¿es posible al menos rehabilitar al historiador que se empeña en cultivar esta clase de historia? Porque este académico no es responsable del pasado que reconstruye, o al menos no lo es si en su interior ha tenido lugar esa revolución espiritual de la que hablamos y que le sitúa en condiciones de criticar lo sucedido.

La legitimidad de la historia descriptiva es cuestionable en la medida en que se asienta en la previa reconciliación con el pasado. Con todo, no sería justo situar en el mismo plano la época pasada con la actual porque no se puede comparar el sentimiento de culpabilidad que surge cuando la acción ha tenido lugar con la connivencia «antes de que sucedan las cosas». Aun así, culpa y connivencia, tan íntimamente vinculadas, revelan cierto grado de complicidad con lo sucedido. También hay que diferenciar entre la culpa auténtica de aquella que hunde o abate, la que brota en momentos de alienación o deserción del espíritu, es decir, que procede de la negativa a ser transformado o dejarse cambiar.

La irracionalidad entre medios y fines que ha puesto de manifiesto nuestra investigación procede también del sentimiento de culpa originado por el alejamiento del espíritu. Ahora bien, el empeño por disipar con la ayuda de la historia descriptiva la culpa por el pasado no es el típico error en que se incurre cuando uno se equivoca al precisar los medios para la consecución de un fin concreto. Lo que se revela en ese caso es una auténtica patología; concretamente, una pneumopatología en el sentido que Schelling dio al término. Nos la vemos, por tanto, con una enfermedad espiritual. Intentar blanquear el presente pasando por alto los ultrajes cometidos en el pasado recuerda a la actitud de Lady

Macbeth en el último acto de la tragedia de Shakespeare. Evoquemos la escena: una dama de servicio hace avisar al doctor para que sea testigo del extraño comportamiento de su señora durante la noche:

DOCTOR: ¿Qué es lo que hace ahora? ¡Ved cómo se frota las manos!

DAMA: Es un acto acostumbrado en ella hacer como que se lava las manos [...]

DOCTOR: ¡Insensatos murmullos circulan! Actos contra naturaleza engendran desórdenes contra naturaleza. Las conciencias infectas confían sus secretos a las sordas almohadas. Más necesidad de sacerdote tiene que de médico... ¡Dios, Dios, perdonadnos a todos!8.

La desorientación espiritual de Alemania. Tres casos

Lo hemos señalado ya: necesitamos del espíritu para abordar críticamente la historia. Espíritu es el término que empleamos para referirnos a la apertura del ser humano al fundamento divino de su existencia; a sensu contrario, alejarse de lo espiritual implica cerrarse o rebelarse frente a dicho fundamento. Gracias al espíritu, el ser humano cuenta con la posibilidad de participar en lo divino y se constituye como imago Dei. Ser imagen de Dios es el destino o meta a la que el hombre se encuentra llamado. Del mismo modo, espíritu —lo que los clásicos llamaban nous— hace referencia al rasgo que tienen todos los hombres en común: el xynon del que habló Heráclito. Gracias a la vida del espíritu común a todos, la existencia del ser humano se convierte en existencia comunitaria, lo cual revela que la vida pública de la sociedad depende de la apertura espiritual de los individuos que la componen. Por lo mismo, quien se cierra a lo común, quien se niega a abrirse al fundamento del ser, se destierra de la vida pública de la comunidad humana. Se convierte, según el propio Heráclito, en un individuo privado, en un idiotes.

El ser humano desprovisto de espíritu no es nada raro; de hecho, casi siempre constituye el tipo humano socialmente relevante. Por abundar un poco más en la

cuestión: la vida social se puede caracterizar tanto por la existencia del espíritu como por su olvido. Entre ambos extremos, es decir, entre una vida pública netamente espiritual y la desintegración de la misma como consecuencia de la privatización de quienes la forman, se hallan las sociedades históricas, que tienen que hacer frente justamente a la tensión provocada por las tendencias espirituales y las que pugnan por su disolución. Toda sociedad cuenta con una propia y peculiar dimensión pública en la que se refleja tanto su condición espiritual como, en su caso, las patologías que la afligen.

Teniendo en cuenta lo anterior, nuestro objetivo ahora es comprender la catástrofe alemana reflexionando, en la medida en que lo permite una conferencia, sobre la vida pública de nuestro país. Para ello nos aproximaremos a tres figuras relevantes desde el punto de vista social: un filósofo, un pastor protestante y un historiador.

En primer lugar, veamos el caso del pensador, un filósofo ilustre, con grandes pretensiones lingüísticas y filosóficas, pero con tan poca sensibilidad como para dejarse embaucar por el autor de Mein Kampf. Pasemos revista, aunque sea brevemente, a su estilo, para lo cual traeremos a colación un texto que, estrictamente hablando, no data de los años en que coqueteó con el nazismo, sino del momento de publicación de Ser y tiempo. Se trata de un fragmento en el que aborda la naturaleza del signo:

Como ejemplo escogeremos un signo (Zeichen) que en un análisis posterior nos servirá también de modelo desde otro punto de vista. Últimamente se ha provisto a los automóviles de una flecha roja giratoria cuya posición indica, cada vez, por ejemplo, en un cruce (Wegkreuzung), qué camino (Weg) va a tomar el coche (Wagen). La posición de la flecha es regulada por el conductor del vehículo [...] Este signo (Zeichen) está a la mano dentro del mundo en el todo del contexto pragmático (Zeugzusammenhang) de los medios de locomoción y los reglamentos del tránsito. Como útil (Zeug), este útilseñalizador está constituido por la remisión. Tiene el carácter del para-algo, tiene su específica utilidad: es para señalar (Zeigen). Este señalar del signo (Zeigen des Zeichens) puede concebirse como «remitir». Pero es necesario tener en cuenta que este «remitir» que es el señalar (Zeigen) no es la estructura ontológica del signo (Zeichen) en tanto que útil (Zeug) [...] El útil señalizador (Zeigzeug) tiene un uso preferente en el trato de la ocupación9.

A todos nos parece, al leer este extracto, que hay algún error lingüístico o una equivocación, aunque no sepamos precisar cuál es. Porque es ciertamente posible expresar el significado de un «útil» empleado para indicar la dirección de una manera más precisa y con mucha mayor sencillez. Pero al reflexionar sobre el signo (Zeichen), Heidegger sitúa las relaciones fácticas del mundo cotidiano en un ámbito lingüístico lleno de aliteraciones que asume existencia independiente y pierde el contacto con las cosas. Como se desprende de la cita, el lenguaje se separa de los hechos y, en consecuencia, el pensamiento pierde también su enclave en la realidad.

El distanciamiento entre lenguaje y realidad, tan evidente en este fragmento, es una peculiaridad del lenguaje heideggeriano hasta tal punto que podríamos elaborar un diccionario filosófico, incluyendo en él entradas como, por ejemplo, Anwesen des Anwesenden, Dingen des Ding, Nichten des Nichts o Zeigenden Zeichen des Zeigzeugs, alcanzando un grado de delirio lingüístico que nos separaría por completo de lo real10.

Se equivocaría quien pesara que esta forma de proceder es inusual. La encontramos en obras análogas; por ejemplo, seguramente todos hemos estado familiarizados durante un periodo de nuestra vida con este lenguaje lleno de aliteraciones. ¿Dónde hemos visto algo parecido?

Los ojos del ciego

Ilumina un relámpago

Alegre ríe allí la mirada

(R. Wagner, Las valquirias, Primer Acto)

Exacto: se trata del inconfundible estilo de la ópera de Wagner.

Durante esos momentos de éxtasis lingüístico es fácil perder de vista la realidad del ser. En el cruce/esvástica11, el señalar del signo (Zeigzeug) no para de girar

y el coche lleva al conductor (Führer) hacia lo mundano. Con una leve variación, el texto de Wagner dice:

Dort, wo die Bruenste Brennen,

Zum Buecherbrand muss ich jetzt hin!

Allí con lujuria encendida

A la quema de libros debo ir.

Cuando cientos de voces gritan al unísono Heil Hitler, quienes gritan reconocen, llevados por el fervor operístico, que sus ojos pueden ya contemplar las cosas como son. Quizá, llevados por ese frenesí, terminen pensando que la auténtica verdad de la existencia (Dasein) es esa condición alejada del ser que encubre ese lenguaje, que también deja su impronta y condiciona la esfera pública.

El estilo del lenguaje y la forma en que se organiza la esfera pública están correlacionados, vinculados muy estrechamente. Para entender su vínculo, se puede citar aquí las palabras que Sigmundo dirige a Siglinda: «Tú eres la imagen que yo oculté dentro de mí» (Acto Primero). Se trata, como se sabe, de un conocimiento incestuoso.

Vivimos, como se desprende de lo anterior, en una época de corrupción lingüística. Y a causa de ello, es difícil comprender el desorden espiritual, puesto que pasa desapercibido. Incluso quienes están habituados a equivocarse y son conscientes de la repercusión de sus errores no se percatan del camino que conduce del Wigala-Wagala-Weia de Wagner12 al Zeigzeugs zeigenden Zeichen, y que se pierde en la locura del Reich de los Mil Años.

Richard Wagner sí que intuyó, a la manera de un profeta, lo que iba a ocurrir. Nos damos cuenta de ello porque en un momento dado Mime señala a Sigfrido: «Te hice juguetes / Y un cuerno para que lo hicieras sonar»13. La frase describe a la perfección el momento que atravesamos. Fue Wagner el que forjó el cuerno cuyo eco nos alcanza hoy en el lenguaje de ese filósofo y de quienes siguen su estela. Además, el juguete y el cuerno parecen dirigir su atención al coche cuyos

intermitentes seducen al pensador que se dedica a jugar con ellos.

El segundo ejemplo es el de un insigne pastor protestante, Martin Niemöller, para quien era ofensivo que Dios decidiera encarnarse en un judío14.

Niemöller tuvo que enfrentarse a un proceso judicial y Rosenberg, uno de los principales líderes nazis, envió a un secuaz para que tomara nota de lo que ocurriera durante la vista. No se ha perdido el informe y hemos tenido acceso a su contenido hace unos años, en 1956. Del mismo, para saber quién era en realidad Niemöller, cabe destacar las declaraciones de los almirantes Lützow y Von Scholz. Entre otras cosas, afirmaron que el pastor había sido un oficial ejemplar y que nadie podía imaginar que fuera culpable de traición. Según el informe, «el acusado se muestra contrario a toda forma de república. Asimismo, declaró que desde 1924 había apoyado a los nazis en las urnas».

Y continúa:

A él no le preocupan los detalles sin importancia, sino la fe cristiana, tal y como es transmitida por la Biblia y recogida por el credo. Como nacionalsocialista, tiene claras sus intenciones. Así, lee en alto dos páginas de Mi Lucha, después un capítulo del Nuevo Testamento, y finalmente, un sermón que predicó en 1932 sobre el Führer. Afirmó que se le podía acusar de cualquier cosa, salvo de no ser realista. Ha hablado en innumerables ocasiones sobre la cuestión aria en el seno de la Iglesia. Le desagradan los judíos y los considera extranjeros. Y no había por qué dudar de él, porque pertenecía a una vieja familia de granjeros y teólogos de Westfalia y había servido de oficial de la Marina Imperial. Ahora bien, la Biblia no permite sustituir el bautismo por el árbol genealógico. No podemos hacer a Dios a nuestra imagen, la imagen aria, sino aceptarlo tal y como es, es decir, tal y como se ha manifestado en el judío Jesús de Nazaret. Puede ser intolerable o enojoso, pero debemos aceptarlo en nombre del Evangelio15.

Al igual que con Heidegger, nos damos cuenta de que debe de haber algún error. Pero debemos evitar pensar que Niemöller actúa de forma blasfema o sacrílega. Un antiguo oficial de la Marina no puede cometer esa infamia. Todo lo contrario: Niemöller es un alemán modélico, incapaz de un ultraje semejante.

Pero hallamos una pista para comprender el contenido del informe: el pastor lee dos páginas de Mein Kampf, donde encuentra lo que no halla en el Nuevo Testamento, y un sermón que predicó sobre el líder. Vemos aquí que la palabra del líder (Führer) y la palabra de Dios se sitúan al mismo nivel, como si representaran dos autoridades en liza. En caso de conflicto, ha de primar la Biblia. Puede parecer que se trata de una precisión oportuna y honesta, pero resulta cuestionable. Es una afirmación errónea porque el cristianismo no exige creer en una fuente escrita ni se basa en ella; el cristianismo se funda en el encuentro y relación del hombre con Dios mediante la fe. El conflicto entre las autoridades o entre las diversas formas de concebir a Dios irrumpe cuando el cristianismo deja de asentarse en la realidad de la fe y se entiende como una simple creencia en un libro. Así las cosas, alivia al menos saber que Dios no es ario. Pero a Niemöller no le gusta que se revelara en un judío llamado Jesús de Nazaret. Nosotros sabemos que no es así: Dios no se ha encarnado en un judío, sino —perdonen la excentricidad— en un ser humano. En un simple hombre.

Por esta razón, cabe interpretar muchos de los fenómenos ocurridos como síntomas reveladores del ser humano y de su naturaleza espiritual. Así, creer que lo humano desaparece con la condición judía, que la raza aria puede ser relevante en el seno de la Iglesia porque el bautismo es más importante que el árbol genealógico, que la autoridad —tal y como aparece descrita en Romanos 13—, puede tratar a los judíos como si no lo fueran porque la gracia bautismal los eleva a la altura de los arios... todo eso revela la deserción del espíritu.

Nos equivocaríamos si viéramos la renuncia al espíritu, así como la deshumanización que provoca, como algo exclusivo del protestantismo. Basta para ello con traer a colación las quejas de un católico, miembro del Círculo de Kreisau, ejecutado tras el fracasado golpe del 20 de julio: Alfred Delp. Este sacerdote jesuita se preguntaba: «¿Ha olvidado la Iglesia al hombre y sus derechos fundamentales? ¿Como salvará la Iglesia a los cristianos si deja en la estacada a la criatura que debería convertirse al cristianismo?». Porque, «con el hombre muere el cristiano»[16]. Ya en prisión, un tiempo más tarde, Delp escribe:

La mayoría de los hombres de Iglesia (y la Iglesia oficial) necesitan comprender que para el hombre moderno de hoy, la Iglesia resulta no solo una realidad incomprendida e incomprensible, sino, además, en muchos aspectos, una realidad preocupante, amenazadora y peligrosa[17].

¿Cuál es la causa de todo ello? La corrupción en la que estaban inmersas las Iglesias cristianas, una corrupción que era consecuencia del distanciamiento del espíritu y que restringía la condición humana a quienes fueran miembros de la Iglesia, identificando hombre y bautizado, y excluyendo al resto de la humanidad. Esta forma de pensar, sin embargo, olvida una verdad fundamental: que Cristo no vino a salvar a los cristianos, sino a todos los hombres y que quienes pertenecen a la Iglesia no están dispensados del cumplimiento de sus deberes como seres humanos.

Pasemos al tercer ejemplo. Se trata de un historiador tan culto como para atribuir una cita de Goethe a Hitler.

En 1963 se publicó la edición crítica de Las conversaciones de sobremesa de Hitler. En la Introducción, el historiador al que nos referimos intentó describir al Führer, a pesar de que a su juicio no era fácil porque «con los conceptos tradicionales y con las categorías morales no es posible aprehender este acontecimiento totalmente singular»18. Para que el lector pueda hacerse una idea sobre la personalidad de Hitler, remite al conocido pasaje sobre lo demoniaco que aparece en Poesía y verdad de Goethe. En él, el escritor alemán se refiere a esos hombres fuera de lo común que «ejercen un poder increíble sobre todas las criaturas [...] Rara vez o nunca encuentran contemporáneos de su estatura y por nada llegan a ser superados sino por el universo mismo con el que iniciaron la lucha, y de tales observaciones puede muy bien haber nacido aquel adagio extraño pero colosal: Nemo contra Deum nisi Deus ipse [Nadie puede nada contra Dios si no es Dios mismo]19.

Lo primero que hay que señalar, a fin de solventar las dudas que alberga el académico, es que en realidad no faltan ni las categorías ni los conceptos necesarios para describir a un personaje como Hitler. En efecto, tenemos términos para hablar de alguien en quien se mezcla una inteligencia vigorosa y una miserable estatura tanto moral como espiritual, así como la conciencia mesiánica y la formación cultural típica del burgués de la época de Haeckel, la estrechez intelectual con la autoconciencia provinciana de un potentado... Pues bien, una personalidad de esta naturaleza puede ejercer una irresistible fascinación sobre espíritus rústicos, en personas, por tanto, con mentalidad servil. Alan Bullock demuestra en el capítulo «El dictador» de su biografía de Hitler que, en efecto, no escasean las palabras para describirle20. Por este

motivo, cuando el historiador del que hablamos, pese a ello, duda de la existencia de las mismas, lo que cabe sospechar es que, al emplearlas, habría revelado con toda claridad la corrupción moral y espiritual de la nación, así como el desorden que explica el ascenso al poder del personaje. Al atribuir lo sucedido a una fuerza demoniaca, puede parecer que su objetivo es que no se sepa nada de esto último, así como imposibilitar la crítica que nace del espíritu. Pero a mi juicio, la sospecha me parece tan infundada como la que surgía en el caso del pastor Niemöller. De nuevo, hay que insistir en que no nos faltan ni las categorías ni los términos, a pesar de que el historiador decida no emplearlos en su obra. Estamos, pues, otra vez ante un caso de alejamiento de lo real y, por ello mismo, de abandono de la realidad humana.

Nos confirma nuestra interpretación la manera en que el historiador entiende la frase de Goethe: Nemo contra Deum nisi Deus ipse. A fin de disipar las dudas, lo primero que hay que indicar es que el pasaje en el que alude a lo demoniaco no es el más claro de Goethe; se ha discutido mucho al respecto de si lo que quería manifestar con esa afirmación era el conflicto contra sí de lo divino en el devenir del mundo, en línea con el panteísmo spinozista. Con independencia de ello, la forma en que el historiador traduce la cita es: «Nadie puede nada contra Dios si no es Dios mismo»21. Además de lo cuestionable que es esta interpretación del texto desde un punto de vista gramatical, muestra incapacidad para captar su sentido espiritual.

¿Cuáles son los frutos y las consecuencias de cultivar un campo científico como la historia en un estado de alejamiento o rechazo del espíritu? Tenemos derecho a plantear esta pregunta porque el historiador subraya expresamente que su intención ha sido ofrecer una investigación sustentada en fuentes documentales cuyo valor «permanezca en el tiempo». Pero veamos, a modo de ejemplo, algunas de esas afirmaciones de supuesta perdurabilidad. En el pasaje donde describe la apariencia externa de Hitler, señala: «Hitler tenía tal control sobre sus ojos, que podía imitar su bizquera cuando quería hacer gracia»22.

Es verdad: nosotros no podemos hacer cosas así. Hitler era capaz de eso y mucho más. Controlaba sus ojos, pero además muchas otras cosas; por ejemplo, sojuzgaba a los hombres. Ciertamente, podía bizquear cuando otros le miraban; también era capaz de llevar a la gente a la cámara de gas. Es una broma, claro es: no era bizco, Dios no lo hubiera permitido. Además, al fin y al cabo, él era Dios.

El historiador a quien debemos todo ello fue galardonado con la orden Pour le

Mérite.

La desorientación espiritual de Alemania. La respuesta literaria

Si hemos analizado estos tres casos ha sido con el fin de poner de manifiesto la idiosincrasia de la conciencia pública alemana. En efecto, por esa razón hemos hecho referencia a tres figuras socialmente relevantes, centrándonos, sobre todo, en los problemas relacionados con el público sustancial, es decir, con las cuestiones del espíritu[23]. En esos casos se revelan los auténticos síntomas del distanciamiento espiritual. Y es verdad que en lo que tiene que ver con lo divino, lo humano y la propia interioridad, en ellos detectamos no una disolución de dichos ámbitos, sino la pérdida completa de lo real. En concreto, suponen una completa y severa perturbación de la tensión hacia el fundamento divino del ser, así como una notable contribución a la Theologia Germanica. Pero intrínsecamente relacionadas con esta perturbación se hallan otras dolencias, como el olvido del hombre de su condición de imago Dei y, en consecuencia, la alteración del vínculo que une al ser humano con sus semejantes. Además de estas mismas distorsiones arranca la deformación del criterio de relevancia histórica que puede alcanzar extremos grotescos e inimaginables. Asimismo, a la pérdida de contacto con la realidad corresponden, en el campo del lenguaje, otras patologías con las que, por desgracia, ya estamos familiarizados y que, en conjunto, conforman una enfermedad: el analfabetismo[24].

No hemos de tomar este diagnóstico de modo definitivo. Debemos, en este sentido, dirigir nuestra atención a otro ámbito público completamente diferente, el de la literatura. En este último medio siglo, han aparecido en Alemania obras de una sensibilidad y envergadura espiritual que no tienen nada que envidiar a las de otros países occidentales, aunque, a diferencia de lo que ocurre en estos últimos, no pueda decirse que en el nuestro hayan recibido el reconocimiento que merecen. Si los logros espirituales de la literatura alemana no han tenido ni repercusión ni influencia, ha sido porque se ha obviado su importancia en la educación y desarrollo de la persona, sobre todo de los más jóvenes. Y es esa falta de eco de las obras literarias que tienen como tema el distanciamiento y la alineación espiritual el rasgo más destacado de nuestro ámbito público. De hecho, otro de los síntomas de esta enfermedad sin paliativos que padecemos es

la incapacidad para constituir o formar un público sustancial en la esfera pública de nuestro país.

Veamos a continuación algunas de las profundas reflexiones que la literatura alemana reciente ofrece sobre el problema de la alienación espiritual. En El hombre sin atributos, Robert Musil ahonda, por ejemplo, en la separación entre sustancia y forma. Si el centro del ser humano no radica en su interioridad o, esté donde esté, se encuentra incomprensiblemente vacío, no es posible que arraigue ningún atributo (o cualidad) humano, pues, al fin y al cabo, estos últimos constituyen el reflejo de la sustancia espiritual. Por ello, cuando los atributos son frutos de una actividad externa o superficial, surge lo que Musil llama «atributos sin hombre». Este fenómeno conecta con un problema más amplio, el de la «segunda realidad», desarrollado por autores como Albert Paris Guetersloh y Heimito von Doderer, entre otros. Cuando desaparece el contacto con la primera realidad, la auténtica, o cuando esta se disipa u oculta, en su lugar surge un sucedáneo con idéntica forma externa a ella, pero que carece de sostén espiritual. Irrumpe entonces la región de lo no o antiespiritual, que se manifiesta en el plano político con el surgimiento de los movimientos ideológicos de masas. Ha sido Doderer quien mejor ha tratado en su novela Los demonios el problema de la segunda realidad, viendo en ella la causa de los desórdenes políticos y sociales A su juicio, la segunda realidad nace de la «negativa a percibir» (Apperzeptionsverweigerung). Para él, la «perspectiva mundana», que se abre como consecuencia de la segunda realidad, implica elevar a sistema la negativa a percibir25. Cuando la negativa se lleva al extremo, provoca la aniquilación absoluta del yo y del mundo, tal y como Doderer perfila en su grotesca obra Los merovingios. Por último, hemos de referirnos a Auto de fe, de E. Canetti, una novela compuesta de tres partes, cuyos títulos reflejan las fases del proceso de deserción espiritual: una cabeza sin mundo; un mundo sin cabeza, y un mundo en la cabeza26.

Con todo, entre todas esas obras literarias tan brillantes, hay una que sobresale. Me refiero a Doctor Faustus, de Thomas Mann, que constituye una especie de lamentación por el destino de nuestro país. Hablo de «lamentación» de un modo deliberado; no en referencia a su significado convencional, sino como género literario. Porque Mann, inspirándose en el Libro de las lamentaciones, escribió una auténtica lamentatio. El texto bíblico que se atribuye a Jeremías no recoge viejas quejas o demandas momentáneas, sino lamentos sobre la suerte del ser humano y su distanciamiento de Dios. El fin de las lamentaciones, su única y legítima finalidad, es reflejar la infidelidad del hombre, su pecado, así como su

decisión de seguir la senda equivocada, la que está marcada por la frivolidad y la ausencia del espíritu. Mann captó a la perfección el núcleo esencial del auténtico lamento, como se pone de manifiesto en el versículo de la Biblia que cita:

¿Por qué se queja el viviente? [...]

«Examinemos y revisemos nuestra conducta y volvamos al Señor; nosotros hemos pecado, nos rebelamos, y tú no nos has perdonado. (Sámek) Envuelto en cólera nos has perseguido, | nos has matado sin piedad; nos has convertido en basura y desecho en medio de los pueblos» (Lamentaciones 3, 39 ss.).

Como se desprende del texto, la lamentación no supone volver a uno mismo. Pero al revelar la conciencia de la infidelidad, implica el inicio de ese proceso. También contribuye a restaurar el vínculo entre lenguaje y realidad. A ello se refiere directamente el propio Mann: «El lamento —y aquí se trata de un lamento continuo, inextinguible, dolorosamente evocador del eccehomo— es la expresión en sí y puede uno atreverse a decir que toda expresión es lamento»27. En el lamento no se emplea el idioma o léxico de la deserción espiritual, sino el que sirve para expresar de modo idóneo el sufrimiento causado por el alejamiento de Dios. En eso estriba la actitud del eccehomo. Se trata de un pesar o aflicción propia de la esencia humana porque cuando el hombre toma conciencia de su condición de imago dei, aparece en el horizonte tanto la esperanza de cumplir con su auténtica vocación como la posibilidad de fracasar en su empeño. La dignidad del ser humano en cuanto imago dei implica también el sufrimiento deparado por su condición de eccehomo. En este contexto, comparece la doble dimensión del lenguaje, capaz tanto de expresar sufrimiento como de manifestar júbilo y gozo. Incluso en medio de estos últimos extremos, en momentos de mayor exultación, es posible sentir el eco del lamento por el destino del ser humano separado de su fuente divina. Pero también sucede a la inversa: así, en medio del lamento se manifiestan retazos de esa dignidad que proviene de la esperanza por la posibilidad de regresar hasta el origen del ser.

A tenor de todo ello, Thomas Mann decidió incorporar en Doctor Faustus «el estremecedor lamento» de Leverkühn, el personaje principal, como contrapunto al «Himno a la alegría» de Beethoven, disolviendo de ese modo «el

estremecedor lamento» en la armonía de la esperanza. Eso no obsta para que, en todo caso, el lamento constituya, por lo general, la tónica dominante. La afirmación según la cual el lamento es un acto expresivo cabe leerla a la inversa, a saber, como si todo acto expresivo no fuera en realidad más que un lamento. Mann, que entendió que en medio de la lamentación puede brotar el júbilo, se elevó hasta cotas platónicas: aunque cambió el emplazamiento donde tiene lugar la tensión, el pensador alemán comprendió, como Platón, el «juego serio» de la vida.

Estos ejemplos revelan que en la esfera pública alemana también están presentes las huellas del espíritu. Pero ¿por qué este no ha alcanzado el predominio social que hubiera sido deseable? ¿Cuál es el factor que mantiene alejados e incomunicados al público del espíritu y al desterrado de su radio de acción? ¿Por qué en el pasado pudo un representante del espíritu convertirse en Resh Galuta —un exilarca—, y en cambio hoy no disponemos de representantes del mismo en nuestro país (un fenómeno que causó enorme sufrimiento en el alma de Mann)? ¿Por qué el público sustancial, que claramente existe en Alemania, no alcanza influencia social o condiciona la manera de conducirnos con respecto a quienes nos rodean? ¿Por qué, junto al lenguaje del espíritu, se ha desarrollado entre nosotros el lenguaje del analfabetismo, lo que constituye una de nuestras aflicciones más características? ¿Cómo se ha producido esa quiebra entre cultura privada y pública? ¿Por qué han dejado de funcionar los canales de transmisión que posibilitan que la vida del espíritu repercuta en la vida social?

Una teoría narcisista de la educación

El telón de acero que separa ambos públicos, el espiritual y el distanciado del espíritu, parece representarlo la Universidad alemana tal y como fue concebida en sus orígenes por Humboldt, es decir, en cuanto institución encargada de garantizar la transmisión cultural.

Las ideas culturales y formativas (Bildung) de Humboldt se asentaban sobre una determinada filosofía de la historia. De acuerdo con ella, se suponía que la organización social había progresado a lo largo de los siglos, pasando de las antiguas repúblicas a la forma monárquica moderna. En «Ideas para un ensayo

de determinación de los límites que circunscriben la acción del Estado», de 1872, el pensador alemán compara el mundo antiguo con el moderno: «Los Estados antiguos velaban por la fuerza y la formación del hombre en cuanto hombre; los Estados modernos se preocupan de su bienestar, sus bienes y su trabajo. Los antiguos buscaban la virtud; los modernos buscan la felicidad»28. Tanto la educación como las formas de socialización antiguas requerían que el orden político interviniera de forma amenazadora sobre la vida de los individuos; lo hacía pensando en «lo verdaderamente característico del hombre: su existencia interior (inneres Dasein)»29. Según Humboldt, sin embargo, ese modo de proceder es contrario a la razón, ya que «el verdadero fin del hombre —no el que le señalan las inclinaciones variables, sino el que le prescribe la eternamente inmutable razón— es la más elevada y proporcionada formación posible de sus fuerzas como un todo. Y para esta formación, la condición primordial e inexcusable es la libertad»30. «Esta fuerza y esta variada diferencia se asocian en la originalidad; por eso, aquello sobre lo que descansa, en último término, toda la grandeza del hombre [...] es la individualidad de la fuerza y la formación (Bildung)»31. El orden de la sociedad, pues, parece ser resultado de una coexistencia anárquica. «Para mí, el supremo ideal en la coexistencia de los seres humanos sería aquel en que cada uno se desarrollase solamente desde de sí mismo y en virtud de sí mismo»32. Pero este desarrollo exuberante del individuo, señala Humboldt, ha de ser limitado y moderado por la razón; de ahí que no quepa prescindir del Estado. El pensador alemán considera «saludable indudablemente el hecho de que la condición de hombre y de ciudadano coincidan todo lo posible»33. Ahora bien, eso no significa que deba sacrificarse al hombre por el ciudadano y ello por un sencillo motivo, y es que «debiera implantarse en todas partes una educación lo más libre posible del hombre, orientada lo menos posible a las condiciones sociales»34. Sin embargo, una educación así, que no ha de tener carácter público, es únicamente posible cuando la sociedad tiene una forma pública similar a la de las antiguas repúblicas donde se interviene sobre la existencia de los ciudadanos. «En nuestros Estados monárquicos no existe —en gran parte, evidentemente, para bien de la formación del hombre— una forma como esa»35. Entre sus ventajas se encuentra el hecho de que se considera al Estado «como un simple medio [por lo que] no es necesario que los individuos inviertan en este medio tantas fuerzas como en las repúblicas. Con tal de que el súbdito preste obediencia a las leyes y se mantenga a sí mismo y a los suyos en bienestar y con una actividad no nociva, al Estado no le interesa el modo de su existencia»36.

No podemos acercarnos al ensayo de Humboldt para leerlo sin más, puesto que,

como se deduce en esta primera aproximación, está escrito con el lenguaje típico de la deserción espiritual. A mi juicio, es necesario ofrecer pistas que faciliten su comprensión. Daré algunas de ellas.

Los términos y expresiones empleados por Humboldt —«existencia interior», «individualidad», «originalidad», «individualidad de la fuerza y la formación», «desarrollo desde sí y por sí mismo», etc.— reflejan la clausura del espíritu frente al fundamento del ser37. La imagen del ser humano que resulta de todo este complejo simbólico constituye un hito más del proceso de divinización del hombre que arranca con la concepción del yo solitario de Rousseau, tal y como aparece en Rêveries du promeneur solitaire, y llega hasta el superhombre, presente, por ejemplo, en los primeros escritos de Karl Marx. La fórmula que, según Humboldt, garantiza la grandeza humana es reveladora a este respeto: en su opinión, el hombre «ha de esforzarse eternamente» para lograr su máximo encumbramiento. Pero resulta imposible hacerlo: a lo sumo, cada uno puede buscar su engrandecimiento durante el tiempo que dure su vida. La expresión «esforzarse eternamente» solo tiene sentido cuando el «desarrollo del hombre» pasa a ocupar el lugar de la «eternidad». Que Humboldt se incardina en las corrientes que apuestan por la divinización del hombre nos lo confirma, por otro lado, su forma de comprender la religión; para él, esta se reduce a una serie de imágenes que apelan a la parte emotiva del hombre y que precisan los más débiles para alcanzar la perfección de su «existencia interior». «Nuestra búsqueda de la verdad, nuestra ansia de perfección, adquieren mayor firmeza y seguridad si existe para nosotros un ser que es fuente de toda verdad y compendio de toda perfección»38. A fin de obtener dicha seguridad, los hombres de épocas pasadas, y los que viven hoy, pero que poseen un carácter menos recio, tienen que prescindir de ese sentimiento superior «de que todo se lo deben a sí mismos»39. Eso significa que por útiles que puedan ser las «ideas religiosas», no resultan indispensables para el desarrollo humano. «La idea misma de perfección espiritual posee en sí misma tal plenitud, es tan llena y sublime, que no precisa de ninguna otra envoltura y forma»40. La «idea religiosa» de un ser perfecto es «un ideal», una especie de encarnación sensitiva en la que se compendia la «idea» de perfección humana. En opinión de Humboldt, el individuo se considera independiente gracias al sentimiento de su propia autosuficiencia: «Cuando vuelve la mirada hacia su pasado y contempla, paso por paso, cómo se comportó ante cada contingencia, cómo se fue haciendo poco a poco lo que ahora es; cuando lo ve todo reunido en él mismo, causa y efecto, medio y fin, y, henchido de aquel más noble orgullo del que son capaces los seres finitos, exclama: '¿No lo has hecho tú mismo todo, corazón ardiente de

nobleza?’ (Goethe). ¿Cómo puede anidar en él sentimiento alguno de soledad, desvalimiento, desamparo, desconsuelo y abandono, que generalmente se supone existen cuando falta una causa personal, previsora e inteligente en la cadena de lo finito?»41. Todo esto es la anamnesis de un narcisista.

Como indicamos, el término espíritu hace referencia a la apertura del ser humano al fundamento divino de la existencia. Según Aristóteles, es el anhelo por preguntar y conocer el fundamento de las cosas el origen de la búsqueda filosófica. Por esta razón, al renunciar a la pregunta por el fundamento —por un origen más allá de causas y fines finitos— y cerrarse a todo lo que tiene que ver con la existencia de un criterio último de perfección humana, Humboldt encuentra la fórmula perfecta para alejarse de la fuente espiritual. En su forma de ver las cosas, el espíritu no se revela como fundamento del ser humano, sino como algo superfluo, porque el hombre encuentra en sí su propio fundamento. La clausura narcisista repercute en el lenguaje y en el pensamiento; las consecuencias en dichas regiones, a tenor de la situación del público dominante en nuestro país, resultan tan palmarias que su relevancia ha pasado desapercibida. Sobre las mismas, me limitaré a apuntar solamente que la tensión hacia el fundamento divino del ser que caracteriza la existencia humana no desaparece porque se niegue o se rehúse reconocer su importancia.

En este sentido, al no disiparse de ningún modo los problemas originados en torno al fundamento del ser, no hay más remedio que reemplazar el lenguaje filosófico, idóneo para expresarlos, con uno nuevo acorde con la renuncia al espíritu. Hemos aludido antes al conjunto de símbolos en que se refleja la divinización del hombre; entre ellos, aparece el símbolo de la «perfección moral» para encubrir el anhelo, la búsqueda y las preguntas existenciales. Asimismo, si en vez de hablar del fundamento (aiton, arche) de las cosas, se habla de «perfección», en lugar de Dios hacen acto de presencia los «ideales». Como el ejercicio de pensar depende de la ratio, y esta se halla condicionada por la pregunta por el fundamento, cabe concluir que con el lenguaje humboldtiano es imposible pensar. En efecto, quien no se encuentre en situación de alienación espiritual, ni esté familiarizado con esa cháchara obsesiva llena de simbologías quiméricas, no comprenderá los textos de Humboldt porque para penetrar en su significado, debe uno, en primer lugar, darse cuenta del alejamiento del espíritu y, después, elaborar un vocabulario que traduzca los términos del lenguaje sin contacto con la realidad a uno que se asiente y esté en coherencia con ella.

Con la desaparición de la tensión existencial, Humboldt pierde de vista el

verdadero problema de la formación del ser humano. Hay que entender la educación del hombre partiendo de la periagogé platónica, es decir, del arte que posibilita a la persona abandonar la senda de la desolación espiritual para adentrarse por la que se interroga por la causa del ser. Humboldt no emplea la palabra educación (Erziehung), sino desarrollo o formación (Bildung), relacionando este término con el despliegue de la individualidad y el carácter único de cada ser humano. Por último, al haber caído en el olvido la apertura hacia el ser, desaparece la condición indispensable para la conformación de un público sustancial. En lugar de este, aparece la «sociedad de ciudadanos», una estructura, por otro lado, innecesaria en el Estado moderno porque bajo este último es la monarquía la que asume el protagonismo político y decide los asuntos que conciernen a todos. Sin embargo, el problema no estriba en si el lenguaje de la retirada espiritual impide al lector pensar, sino si es capaz de hacerlo el propio Humboldt. Porque lo que sugiere, paradójicamente, es que el ser humano perfecto solo alcanza su máximo grado de perfección en tanto se constituye como súbdito. ¿No hay acaso una contradicción entre este último estatus y la plenitud humana? Y si no fuera así, ¿qué decir de quienes integran la maquinaria del Estado, el personal y los funcionarios al servicio de la monarquía? ¿Se debe suponer que son imperfectos y, por tanto, que han de supeditar su existencia a lo que decidan quienes han logrado un mayor grado de desarrollo? ¿Poseen estos últimos el secreto para alcanzar la plenitud absoluta? ¿Acaso ha concebido Humboldt al hombre perfecto para convertir la monarquía en el régimen más apropiado y beneficioso para el súbdito prusiano? ¿Por qué el progreso histórico y la conformación de una sociedad de hombres perfectos no conduce a la liquidación del Estado o, en caso de que este no desaparezca voluntariamente, a su abolición revolucionaria? No encontramos en Humboldt respuesta a este tipo de preguntas.

Son el hombre hostil al espíritu, enemigo de la filosofía y del público, así como la sociedad contraria a la comunidad de seres humanos, los principales destinatarios del plan de reforma universitaria que Humboldt elabora en un memorándum de 1810 que lleva por título «Sobre la organización interna y externa de los establecimientos científicos superiores en Berlín». No hace falta extenderse mucho en el análisis de esta obra porque, como se verá, con unas cuantas citas se pone de manifiesto claramente el lenguaje de la desolación espiritual en que está escrito.

Para Humboldt, el primer deber de las instituciones científicas de enseñanza superior es «elevar la cultura moral de la nación»42. Cumplen con su misión

promoviendo la ciencia «en el más profundo y más amplio sentido de la palabra, suministrando la materia de la cultura espiritual y moral»43. Humboldt insiste en que las universidades realizan su papel oponiéndose a «la idea pura de la ciencia», lo que logran cuando imperan «la soledad y la libertad», una expresión citada hasta la saciedad. Es posible cambiar estas condiciones, siempre que se haga de un modo no coactivo ni deliberado y para mejorar la cooperación. Por otro lado, no hay que enseñar la ciencia en la Universidad como un conjunto acabado de conocimientos, sino como un conjunto de problemas sin resolver, porque «se sigue siempre investigando»44. Ni los profesores están al servicio de los estudiantes, ni estos de aquellos, sino ambos al servicio de la ciencia. Pero entonces surge la duda: por qué debería el Estado promover la ciencia y financiar las investigaciones si estas han de ser independientes del poder político, sea cual sea la forma que este adopte. He aquí la respuesta de Humboldt: las universidades no son más que «la vida espiritual de los hombres a quienes el vagar externo o la inclinación interior conducen a la investigación y a la ciencia»45. Es evidente que la existencia de instituciones de investigación se basa en la convicción de que la ciencia «no debe ser considerada nunca como algo ya descubierto, sino como algo que jamás podrá descubrirse por entero»46. Solo una ciencia que «brota del interior y puede arraigar en él» es capaz de contribuir al progreso del Estado. Es en este punto del memorándum, en el que precisamente se alude a lo «espiritual», donde descubrimos lo más parecido al destello de un pensamiento: según Humboldt, hay riesgo de que las instituciones académicas dejen «de investigar la verdadera ciencia» o no la cultiven «desde la profundidad del espíritu», rindiéndose al espejismo de que «se la puede reunir extensivamente, a fuerza de acumular y coleccionar» datos47. Por lo que se ve, Humboldt previó la posibilidad del Stoffhuberei positivista48. Ahora bien, si esto sucediera, explica, se perdería lo logrado «para siempre y de modo irreparable». (¿Por qué emplea una y otra vez la expresión «para siempre» o «eternamente»?). Incluso se dio cuenta con mucha antelación de que, si el proceso de acumulación y colección no cesa, la ciencia terminaría desapareciendo y dejando tras de sí «su lenguaje como una corteza vacía»49. Pero el pensador alemán ofrece un medio para evitar ese destino; parece como si, al menos durante un instante, pudiéramos por fin aprender cuál es el espíritu que subyace a la vida de la ciencia. Nuestra esperanza, sin embargo, se ve frustrada inmediatamente, porque, de acuerdo con Humboldt, para mantener vivo el espíritu de la ciencia, se necesita, «en primer lugar, derivarlo todo de un principio originario [...]; en segundo lugar, acomodarlo todo a un ideal; finalmente, articular en una idea este ideal y aquel principio»50. Como se puede comprobar, el pensamiento, el auténtico, queda de nuevo sepultado bajo las

arenas movedizas de un conjunto de símbolos que evidencian la lejanía del espíritu.

Hay que reconocer, a pesar de todo, que el plan de Humboldt supuso en su momento una liberación. Por un lado, contribuyó a domeñar el poder que tanto el Estado como la ortodoxia ejercían sobre la enseñanza e investigación y, por otro lado, desencadenó fuerzas humanas a las que debemos el espectacular esplendor alcanzado por las universidades alemanas en el siglo XIX. Fue un golpe desafortunado del destino que la reforma coincidiera con la época del Romanticismo narcisista, que se adaptaba al modelo político de la monarquía autoritaria y sus súbditos como un guante a la mano. También la demanda de Humboldt, según la cual la Universidad debería servir tanto al cultivo de la «ciencia objetiva» como a la «cultura/desarrollo subjetivo»51, con consecuencias tan trascendentales, era fruto del espíritu de la época. En ese complejo simbólico, la referencia a lo «objetivo» no se ha de entender en sentido filosófico —sea escolástica, cartesiana o kantianamente—, sino como un término idóneo para una concepción de la ciencia que, en virtud precisamente de su «objetividad», compensa y equilibra la fuerza de la subjetividad. «Ciencia objetiva» y «cultura subjetiva» constituyen, pues, un conjunto integrado de símbolos que expresan el alejamiento espiritual y ocultan la realidad del hombre, dificultando que se abra al fundamento divino del ser. Dicho con toda claridad: la ciencia objetiva reemplaza el conocimiento noético y directivo clásico.

La sustitución de la realidad humana por el simbolismo «objetivosubjetivo» creado como consecuencia del rechazo del espíritu tiene dos efectos destructivos. En primer lugar, oscurece la realidad del ser humano y, en segundo término, arruina la ciencia del hombre, de la sociedad y la historia, que se asienta originariamente en el auténtico conocimiento de la naturaleza del ser humano y tiene especialmente en cuenta la tensión existencial en que vive. En el último tercio del siglo XIX, con el apaciguamiento del impulso romántico-idealista, comienza el declive. Así, por ejemplo, se resquebraja la concepción de la realidad de la que depende el sentido de las diversas ramas de la ciencia del hombre y, consecuentemente, se produce la expansión ilimitada de datos materiales que se recopilan sin ningún criterio de relevancia. Como resultado de todo ello, la filosofía queda devaluada y se convierte en epistemología; la filología, por su parte, deja de ser entendida en su sentido wolffiano y se transforma en lingüística; del mismo modo, la historiografía da lugar al historicismo y el relativismo histórico. Fue ante esa decadencia ante la cual se levantó Nietzsche. El problema es que hay un vacío y en él no pueden enraizar

los impulsos que reivindican la vuelta a lo real. Por ese motivo, a fin de salvar la supuesta «objetividad» de la ciencia, tuvo que crearse un nuevo lenguaje para reemplazar al viejo lenguaje del distanciamiento espiritual. «En lugar de la ciencia en el sentido más profundo y amplio del término», en lugar de las «ideas» y los «ideales», hacen acto de presencia los «valores», así como el método relacionado con ellos. Esta fue la causa de la imposición tanto de la ciencia de los valores como de la exigencia de neutralidad axiológica en el marco científico. El nuevo idioma nace como consecuencia del intento por dotar a las ciencias del hombre, que originariamente tienen que ver con la tensión hacia el fundamento divino del ser, de una «objetividad» análoga a la que disfrutaban las ciencias de la naturaleza, por esencia periféricas a la persona. Para ello, se consideró «libre de valores» todo el legado histórico-filológico del saber y se resolvió el problema de la relevancia científica convirtiendo justamente a los «valores» en el criterio orientador del saber, sin entrar a cuestionar el contenido de los mismos. En el periodo de consolidación del Estado nación, esta concepción alcanzó un considerable predominio social. Tras el fin de la Primera Guerra Mundial, se ha impuesto de tal manera que el estudio de los movimientos ideológicos occidentales, y también de diferentes órdenes políticos no occidentales, requiere un análisis específico, análisis que no se puede llevar a cabo sosteniendo que el orden depende de determinados valores, sin aclarar ni profundizar en su estructura. Por eso, cabe decir que este segundo lenguaje se encuentra ya anticuado, en la fase última de su vigencia.

La formación humboldtiana (Bildung) no se basa en la apertura, sino en la clausura espiritual. Por esta razón, la educación y el conocimiento de la «ciencia objetiva» constituye una de las condiciones del alejamiento del espíritu. Cuando una persona con sensibilidad espiritual se percata de la situación en que vive, sufre mucho. Puede que el distanciamiento con respecto al espíritu que se produce en el ámbito universitario no perturbe mientras siguen rigiendo las tradiciones del público sustancial y la monarquía autoritaria, es decir, siempre que se mantenga en pie el orden público de una sociedad. Pero no hace falta decir que un siglo de tenacidad destructiva deja secuelas; estamos suficientemente familiarizados con ellas. Así, cuando los miembros de una sociedad y, especialmente, quienes se encuentran en el estrato académico superior, se «forman» y «educan» con el fin de llevar una existencia no pública, se refuerza entonces la matriz social que posibilita que movimientos de rechazo del espíritu, como el nazismo, alcancen el poder. En ese caso, no solo proliferan estas tendencias, sino que se extienden y afincan sin hallar oposición o resistencia. Quienes los experimentan o vivencian (Miterlebenden) se muestran,

por su parte, incapaces de entender lo que sucede. Incluso los que les suceden una generación después siguen sin comprender el fenómeno, porque si lo hubieran hecho, hoy día las universidades no contribuirían a que los hombres siguieran llevando una existencia narcisista, como si nada hubiera ocurrido.

Sin embargo, los problemas sociales ocasionados por el rechazo del espíritu no han desaparecido con la caída del régimen nazi ni con la ocupación de Alemania tras la Segunda Guerra Mundial. De ahí que debamos ahora dirigir nuestra atención a algo que a menudo se pasa por alto o no se comprende bien: la estructura política de nuestro país. Incluso cuando el ser humano lleva una existencia no pública —deformada e incoherente con su condición—; cuando, en definitiva, ha dejado de ser un sujeto político y se ha convertido, como consecuencia del destierro espiritual, en un idiotes, ni siquiera entonces cesa de ser miembro de la sociedad, ni pierde su naturaleza política. El súbdito en estado no político es también ciudadano de las sociedades industriales y democráticas y, por ello, ante la autoridad gobernante, se debate entre dos alternativas: puede optar por la subordinación deliberada a la tradición, o bien por oponerse y rebelarse contra ella. En el primer caso, asumiría una actitud que calificaríamos de nacional-conservadora; si, por el contrario, desafía el legado que se le presenta, su comportamiento sería análogo al de esos intelectuales que protestan y se levantan contra un determinado régimen sin proponer alternativas políticas viables. Estos dos tipos políticos, el nacional-conservador y el representado por la izquierda intelectual, cuyos orígenes se remontan al siglo XIX, siguen vigentes hoy tal y como ha puesto de manifiesto el caso de Der Spiegel52, en el que se han vuelto a la sazón a enfrentar. En mi opinión, también para comprender el ascenso del nacionalsocialismo, es indispensable profundizar en esas dos variantes de «política no política». Con frecuencia se comenta que el nacionalsocialismo era un movimiento nacional; al menos así se presentaba. Por eso, no dudó en apelar a los sentimientos nacionales, gracias a lo cual consiguió concitar el apoyo de grandes masas de la población. Ahora bien, considero esta interpretación errónea, porque para que exista una nación política, es menester la presencia de un público sustancial y relevante desde un punto de vista social. Y por entonces Alemania carecía de él. Si Hitler llegó al poder no fue gracias al apoyo de la nación política (de hecho, si esta hubiera existido el nazismo no habría triunfado), sino al de la masa conformada por individuos de ideología nacional-conservadora, capaces de someterse con entusiasmo a su grotesca y novedosa autoridad justo en el momento en el que la República de Weimar se hallaba en crisis y comenzaba a derrumbarse.

El espíritu sopla donde quiere y ello ha causado, por desgracia, grandes perjuicios en la Universidad alemana. A este respecto, hay que reconocer que el plan de Humboldt, hoy vigente, ha cosechado indudables éxitos. Gracias a él, la formación dispensada en la Universidad ha podido enclaustrar el alma de los estudiantes, desterrando a un buen número de personas de la vida del espíritu. De este modo, no solo se ha consolidado la alienación espiritual, sino que también esta se ha convertido en la condición social predominante. Así, en circunstancias como las nuestras, es imposible la conformación de un público espiritual con influencia sobre el conjunto de la sociedad. Todo lo contrario: con ello se altera el público sustancial en la medida en que, bajo esas condiciones, el deseo o anhelo espiritual no tiene más remedio que constituirse en una fuerza contraria a las tendencias sociales alienantes. Las grandes obras de la literatura han afrontado explícitamente esta situación de destierro espiritual, revelando el sufrimiento que ocasiona. Obras como esas abordan el fenómeno de un modo meditativo y permiten adentrarse en la libertad del espíritu. Pero la sombra de la alienación que caracteriza ese clima social se cierne sobre los textos de los autores que han luchado a lo largo de su vida para librarse de ella. Teniendo en cuenta la naturaleza de la conciencia pública alemana, términos como «emigración» y «revolución», que se han impuesto como consecuencia de la crisis nacionalsocialista, resultan en cierto modo ambivalentes. Porque para poder vivir hoy, el alemán sensible a la presencia del espíritu debe estar dispuesto a «emigrar interiormente»53; es posible, además, que, bajo la presión de las circunstancias, deba asimismo desplazarse fuera y emigrar en sentido literal. ¿Quién es, sin embargo, el que emigra: el alemán que se aleja del espíritu o el que apuesta por dejar atrás la atmósfera social caracterizada por su desaparición? Idéntica ambivalencia posee la palabra «revolución», puesto que, como es habitual en nuestro país desde 1848, mientras rige en Alemania el ancien régime, abandonan nuestras fronteras los revolucionarios. En vista de la actitud que adoptan quienes se quedan en nuestro territorio y, por tanto, poseen experiencia de lo sucedido, esa afirmación, tan frecuente, según la cual en cualquier revolución quienes pierden son siempre los que emigran, debería darnos que pensar. Puede que en este caso ocurra lo contrario. ¡Nada se aprende y nada se olvida!

La Universidad alemana y la pérdida de comunidad espiritual

En el salón de actos de la Universidad de Heidelberg se encuentra esculpido el lema «Al espíritu vivo», acuñado en su momento por Friedrich Gundolf54. Hasta ahora nuestra intención ha sido ahondar en la conciencia pública alemana y hemos llegado a la conclusión de que la Universidad era el telón de acero que contribuía a aislar al público espiritualmente alienado, pero predominante desde un punto de vista social, del público sustancial del espíritu. Se trata de una conclusión dura, pero no equivocada, puesto que resulta coherente con la pretensión de la institución universitaria, que tiene como objetivo convertir el orden del espíritu en el orden vivo de la sociedad mediante la educación y formación de las generaciones más jóvenes. Solo podemos rectificar nuestra conclusión si la Universidad renunciara a su fin propio. En caso de hacerlo, sin embargo, tendríamos que enfrentarnos a otro de los dichos atribuidos a Gundolf, un dicho, por cierto, que viene como anillo al dedo para la ocasión: «Quien no se toma en serio (Ernst) aquello que tiene que ver con el espíritu, no puede discutir».

Aunque cabe interpretar la cita como un imperativo, es posible comprenderla enunciativamente. Vendría a decir lo siguiente: a quien no se toma en serio lo relacionado con el espíritu, no se le permitirá participar en la discusión pública; es más, él mismo vacilará y no tendrá más remedio que someterse a quienes sí están dispuestos a tomarse las cosas con seriedad. Es así como las fuerzas contrarias al espíritu logran su victoria. Que esta interpretación es correcta lo corrobora la situación de la Universidad durante la época del Tercer Reich. Lo ocurrido entonces debería haber servido para convencernos de que en modo alguno es inocua o inocente la falta de seriedad espiritual. Y no lo es porque ninguna sociedad puede renunciar al orden del espíritu sin destruirse a sí misma. Así, cuando las instituciones que deben fomentar la vida espiritual cesan de hacerlo y dejan de comportarse con seriedad, empiezan a ser controladas por personas y estructuras que sí se toman en serio su misión y objetivos. En este sentido, la abdicatio de la Universidad causa la traslatio imperii, que permite finalmente que los movimientos ideológicos de masas se apoderen del espíritu. Podría pensarse que ese es, al fin y al cabo, el curso de la historia, que la Universidad, desde un punto de vista histórico, cumplió ya con su papel, que son los movimientos gnósticos y apocalípticos de nuestro tiempo los que deben asumir la autoridad espiritual y que en el futuro no existirá otra opción que la de supeditar la investigación y la formación a los intereses pragmáticos de la sociedad y a saberes periféricos a la persona. In spiritualibus, la Universidad, por tanto, sucumbirá a los criterios ideológicos de uno u otro régimen sectario. Quizá sea este el futuro, pero aceptar esta prognosis como algo inexorable y cruzarse

de brazos, dejando las cosas como están, constituye un síntoma de esa actitud hacia la historia que analizó en una de sus obras Thomas Mann: «Lo que viene, viene, y cuando llegue, nos encontrará a la altura de las circunstancias»55. Ahora ya sabemos lo que nos ocurre y aflige, si es que no lo sabíamos antes. Nuestra obligación es cambiar decididamente de actitud.

Quizá os preguntéis cómo hemos llegado a estas conclusiones tan importantes. Al inicio de esta conferencia, mi propósito era analizar la Universidad alemana que, según Humboldt, debía difundir el culto a la individualidad, no «formar ciudadanos». Pero de nuestra reflexión se desprende que la Universidad no puede renunciar a su pretensión de constituirse en representante público de la vida del espíritu. ¿Acaso no hay contradicción entre estos dos puntos de vista?

En efecto, la hay. De hecho, más de una vez en el seno de la Universidad alemana se han impugnado las ideas de Humboldt, especialmente en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. Por ejemplo, en la década de los veinte, sabemos que la Universidad de Heidelberg era la perfecta encarnación de la idea humboldtiana, lo cual no obstaba para que ejercieran allí su labor académicos ilustres como Gothein, Gundolf, Jaspers, Salin, Alfred Weber y Zimmer56. Lo que estoy sugiriendo es que las estructuras de una institución como la Universidad no son inalterables porque, como institución, la Universidad vive inmersa en el tiempo y, por tanto, sufre modificaciones. Así, en determinadas circunstancias, las instituciones pueden perseguir objetivos distintos a los que tenían en mente quienes las diseñaron. El ejemplo de Heidelberg corrobora que el narcisismo no es la única condición existencial a la que se ven condenados los alemanes. Es perfectamente posible superar la clausura de índole pneumopatológica. Por ejemplo, cuando la monarquía autoritaria quedó desacreditada y se alteró el régimen político, el espíritu tuvo oportunidad de abrirse de nuevo al fundamento divino del ser, así como de trabar de nuevo contacto con lo real. Pudo también reafirmarse en el ámbito público. No deberíamos olvidar, en cualquier caso, que todo comienzo esperanzador puede quedar frustrado por la presión de la conciencia pública dominante, como ocurrió en nuestro país. Por desgracia, y debido a ello, no queda hoy nada de aquellas promesas que florecieron en los años veinte. Fue principalmente la clase más elevada en términos intelectuales y espirituales —en definitiva, el estrato del que depende sobre todo el nivel cultural de la institución académica— el que más sufrió como consecuencia de los asesinatos, las expulsiones y los exilios provocados por la llegada del Tercer Reich. De ahí que el desarrollo científico, que depende de la eficaz transmisión de experiencias, conocimientos y buen

hacer, se viera en nuestro país seriamente interrumpido por la decadencia de la clase académica superior; hoy no podemos decir que se haya reparado el daño que todo ello causó. En ausencia de hombres de valía, han sido los miembros del estrato más bajo —un estrato amparado por su falta de ambición y por su capacidad adaptativa, un estrato impasible, al que nada lo afecta, ni siquiera que se arrasara con los mejores— quienes han determinado hasta extremos insospechados el papel de la Universidad, pero hay que reconocer que no se han encontrado a la altura que exigía su reconstrucción. La ciencia en verdad ha seguido progresando durante el periodo de aislamiento de nuestro país, y ello ha producido una brecha entre nosotros y el resto de las naciones, que, incluso en las circunstancias más favorables, será difícil de cerrar. Y hoy las circunstancias no son precisamente las más propicias. Porque al hilo de estos cambios en el estrato académico se ha desarrollado, junto al interés por restablecer el contacto con la ciencia occidental, un agresivo provincialismo que no tiene nada que objetar, por raro que suene, a nuestro bajo nivel cultural; tampoco parece contrariarlo nuestro aislamiento cultural ni nuestro aldeanismo. Fue de tal magnitud y tan absoluta la destrucción de sustancia por parte del nacionalsocialismo que es difícil ser consciente de su envergadura. Lo peor además está por venir, lo cual explica que sea hoy día mucho más difícil afrontar los problemas de nuestra Universidad que en la década de los veinte. De hecho, en comparación con la desgana y el desánimo que hoy reinan, el periodo que siguió a la Primera Guerra Mundial fue una edad del oro para el espíritu.

Pero si no deseamos permanecer encerrados en nuestro aislamiento intelectual, hemos de hacer frente a la situación en que nos encontramos. Aunque, por razones obvias, en una conferencia no es posible precisar con exhaustividad qué decisiones se deben tomar, a nadie se le escapa qué es lo prioritario y urgente. Así pues, no falta conocimiento sobre los problemas, sino voluntad de solventarlos. Y si no existe esa disposición es a causa de las pneumopatologías que nos afligen y que constituyen la médula del mal. Son ellas también las que explican la difusión de la concepción humboldtiana de la Universidad, la ciencia y el hombre. Me gustaría a este respecto, y para alumbrar un poco la cuestión, resumir lo que a mi juicio constituye la esencia del desafío pneumopatológico.

Los años de formación de Humboldt coinciden con la difusión de las ideas del Romanticismo narcisista. Por otro lado, no hay que pasar por alto que la condición política del súbdito se hallaba en armonía con el estado existencial del individuo narcisista. En ese contexto, la Universidad tenía claramente una misión: contribuir a perfeccionar ese ideal armónico. Expondré a continuación

las líneas maestras de la visión humboldtiana, así como sus implicaciones, sirviéndome para ello de un lenguaje racional y comprensible.

1. El sujeto narcisista no necesita preocuparse de lo público y, por tanto, no se requiere que la Universidad prepare a quienes acuden a sus aulas para participar en discusiones racionales o alcanzar acuerdos políticos.

2. No sería tan cuestionable la pretensión de Humboldt si deseara únicamente conservar el acervo de conocimientos, puesto que ya habrá ocasión de ampliar el mismo y progresar cuando caiga el régimen monárquico. Si su proyecto resulta peligroso es porque no solo exige renunciar a la política; también transforma esta renuncia en una virtud y en condición imprescindible para el desarrollo de la esencia o individualidad de cada uno.

3. Humboldt era bienintencionado y propuso su proyecto con la buena conciencia propia de un pensar exclusivamente inmanente. En efecto, para él, la esencia del hombre estribaba en fomentar la originalidad e idiosincrasia personal. No tuvo en cuenta la tensión hacia el fundamento que caracteriza la existencia humana y por ello degradó la naturaleza de los símbolos que la articulan, para él, «meras ideas». El pensador alemán creía que ese tipo de símbolos fueron necesarios en épocas pretéritas para garantizar el equilibrio psicológico de los seres humanos de carácter más débil. Pero los individuos autosuficientes e independientes como los que en su época llenaban los campus universitarios no necesitaban ese tipo de consuelos.

4. Al rechazar la tensión existencial, se desvanece completamente el centro ordenador de la existencia humana. Sin ese centro no puede desarrollarse la ciencia del hombre en sociedad e historia y, como consecuencia, desaparecen los recursos racionales imprescindibles para oponerse al fenómeno del desorden.

5. Al considerar como no reales tanto el fundamento como la tensión hacia el mismo, se reniega de la realidad auténtica del espíritu de la que depende la constitución de la vida pública de la sociedad. Sea como fuere, sin embargo, lo cierto es que el hombre no deja en modo alguno de ser hombre, y como necesita vivir de un modo que, al menos externamente, guarde apariencia real, emergen para ocupar el lugar de la auténtica realidad sucedáneos de la misma creados por las ideologías, como el nacionalsocialismo.

6. Con la destrucción de la realidad, se destruye también el lenguaje público. En lugar de los símbolos lingüísticos que articulan la tensión del ser humano hacia el fundamento, aparecen los diversos idiomas o lenguajes de la deserción espiritual. Ya hemos aludido al «idioma» de los «ideales» y las «ideas» empleado por Humboldt, junto al de los «valores». Pero hay otros muchos, como los de inspiración marxista, hegeliana, cientificista, psicoanalítica e historicista, a los que se añade el analizado por Adorno en su brillante libro La jerga de la autenticidad. También hemos visto que, como consecuencia de la destrucción del lenguaje, aparece otra enfermedad: el analfabetismo.

Para tomar conciencia de un modo más fiel del problema pneumopatológico, hemos de suponer que estos seis puntos conforman parte de un «programa» o «proyecto», es decir, debemos creer que la Universidad alemana tiene el propósito de enclaustrar a los hombres en su propio narcisismo, apagar sus tendencias espirituales, indisponerles para la vida pública, destruir el lenguaje y, finalmente, enseñarles los diversos lenguajes propios de la abdicación del espíritu. Teniendo en cuenta lo expuesto, plantearé un conjunto de preguntas, intentando responderlas con el fin de aclarar la estructura más profunda del problema.

1. ¿Era este, tal y como lo acabamos de perfilar, el verdadero plan de Humboldt? Obviamente, la respuesta es negativa. Y tampoco es el plan de quienes hoy, cuando toman la palabra, citan una y otra vez su «Memorándum».

2. Si este no era el plan de Humboldt, ¿cuál fue su pretensión? No encontramos una respuesta clara porque, como hemos señalado, Humboldt empleó en sus escritos el lenguaje de la deserción del espíritu, de modo que los términos que aparecen en su obra no guardan correspondencia alguna con la realidad. De hecho, frente a esta última, crean y dan lugar a una realidad paralela, una «segunda realidad». En resumen: en el lenguaje de Humboldt no puede quererse ni pretenderse «en realidad» nada en absoluto.

3. ¿Debemos concluir de lo dicho que la concepción de Humboldt es, pues, un juego, o una ilusión, inofensiva? Por desgracia, no es así. Aunque la «segunda realidad» no es real, sí lo es la clausura espiritual de la que nace, que repercute

sobre la primera y auténtica realidad. En este sentido, desde un punto de vista estructural, la pneumopatología es similar a la psicopatología: la desilusión de un individuo paranoide hace referencia a un ámbito irreal, pero en tanto desilusión es real, del mismo modo que el comportamiento del paranoide afecta y tiene consecuencias asimismo reales.

4. Si el «plan» no refleja la intención de Humboldt, ¿qué es exactamente? ¿Una mera interpretación errónea o falsa? A esta cuestión cabría responder del siguiente modo: una interpretación es siempre un intento por reproducir correctamente el sentido de una expresión lingüística con la ayuda de otra. Eso quiere decir que toda interpretación, en cuanto constituye una relación entre dos expresiones lingüísticas, exige que ambas tengan contacto o base real. De ahí que no quepa interpretar las expresiones de un lenguaje alienado, puesto que son ajenas a la realidad. Siguiendo esta argumentación, en rigor, el plan humboldtiano no es «una interpretación», sino el típico error que aparece cuando la segunda realidad comienza a surtir efectos sobre la primera y verdadera.

Tanto las preguntas como las respuestas reflejan claramente la destrucción del xynon, la vida en común del espíritu, que es, verdaderamente, la causa y raíz del mal. Solo si aceptamos de un modo acrítico el lenguaje de la deserción espiritual, estamos en disposición de conceder «no realidad» a un proyecto expresado en los términos de ese lenguaje. Pero si nos acercamos a ese lenguaje de modo crítico, el proyecto de Humboldt se revela como lo que es: un síntoma pneumopatológico. Al traducirlo al lenguaje de la razón, adopta la forma de un «programa» que quien emplea el lenguaje distorsionado no podrá identificar como tal. Dicho de otro modo: quien habla con un lenguaje perturbado espiritualmente no puede participar en una discusión racional y real; cuando es el público socialmente predominante quien se encuentra afligido por la perturbación espiritual, es extremadamente difícil tanto la planificación racional como cualquier reforma o transformación espiritual. Lo racional en esos casos es intentar cambiar la conciencia pública mediante la persuasión (la peitho platónica), para conseguir que la sociedad regrese de nuevo a su fuente espiritual. En el caso de que dicho esfuerzo persuasivo tuviera efectos, la opinión pública presionaría para que la sociedad se encaminara por la senda del cambio auténtico. Quizá no sea evidente la naturaleza del problema porque nos hemos acostumbrado a vivir en el insalubre manicomio en que lo hacemos. Por ello, es difícil ser sensible o reaccionar ante esos fenómenos grotescos que tienen hoy

lugar en nuestra esfera pública.

Aunque ya hemos aludido a ellos, conviene recordar algunos. Por ejemplo, un pastor se atreve a apelar al Evangelio, pero confunde a los judíos con los arios e incluso con el mismísimo Jesucristo. Un historiador cita a Goethe, pero lo hace distorsionando la gramática; se refiere a lo demoniaco y se limita a decir que Hitler bizquea. Si se piensa en ello, nos daremos cuenta de la enorme tarea que tenemos por delante.

No hay duda de que ya están en marcha procesos sociales esperanzadores que seguramente contribuirán a cambiar la naturaleza de la conciencia pública de nuestro país, pero avanzan a duras penas. Lo hacen, si se permite la expresión, a paso de caracol. La metáfora ayuda a no obviar el factor tiempo: en efecto, vivimos en una situación crítica y no nos podemos permitir sobreestimar la urgencia que tenemos de escapar de ella. La deserción alemana del espíritu ha sacudido al mundo ya en dos ocasiones durante este siglo y no parece que el resto de las potencias de nuestro entorno esté dispuesto a dejar que lo haga una tercera vez. ¿Permitiremos que nuestra situación se agrave y provoque una tercera catástrofe que, con toda probabilidad, sería la última?

En mi opinión, todos en la Universidad —me refiero a profesores y alumnos— debemos preocuparnos y reflexionar con mucha más seriedad sobre este tipo de cuestiones.

Como en la entraña del mal se halla la condición pneumopatológica de la conciencia, el primer paso para transformar las cosas implica hacer a las personas conscientes del mal que nos aflige, favoreciendo la discusión pública. De hecho, esa al fin y al cabo ha sido la intención de mi conferencia: ofrecer un diagnóstico del mal para que la gente se percate de su existencia. Uno no puede hacer mucho más. Recordemos, para terminar, lo que leemos en Ezequiel (33, 7) sobre el centinela:

A ti, también, hijo de hombre, te he hecho yo centinela de la casa de Israel. Cuando oigas una palabra de mi boca, les advertirás de mi parte. Si yo digo al malvado: «Malvado, vas a morir sin remedio», y tú no le hablas para advertir al malvado que deje su conducta, él, el malvado, morirá por su culpa, pero de su sangre yo te pediré cuentas a ti. Si por el contrario adviertes al malvado que se

convierta de su conducta, y él no se convierte, morirá él debido a su culpa, mientras que tú habrás salvado tu vida.

1. Se refiere al conjunto de conferencias reunidas bajo el título Hitler y los alemanes y recogidas en la presente edición. Véase la Introducción.

2. Cf. F. Nietzsche, De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Segunda Intempestiva, Tecnos, Madrid, 2018, p. 54.

3. Th. Mann, Doctor Faustus, DeBolsillo, Barcelona, 2020, p. 507.

4. Ibid.

5. Ibid., p. 515.

6. Ibid.

7. Cf. F. Schiller, La novia de Mesina o los hermanos enemigos, Acto Tercero, en Teatro completo, Aguilar, Madrid, 1973, p. 1019.

8. W. Shakespeare, Obras dramáticas, Aguilar, Madrid, 2003, pp. 203-204.

9. M. Heidegger, Ser y tiempo, Trotta, Madrid, 92023, pp. 99-100.

10. Todas las expresiones alemanas, en las que se reflejan aliteraciones imposibles de reproducir en español, provienen de textos de Heidegger. Su significado, incluso para un alemán, es difícil de precisar. En castellano valdría «traducir», respectivamente: «presentizar de lo presente», «cosear de la cosa», «nadear de la nada» o «signo señalador del útil señalizador».

11. Se trata de un juego de palabras también intraducible que hace referencia a una parte del fragmento citado de Heidegger. Hakenkreuz es la cruz gamada o esvástica, el conocido símbolo nazi. Kreuzweg es «encrucijada», intersección, la palabra que emplea Heidegger en el texto de Ser y tiempo al que alude Voegelin.

12. Referencia al verso con que comienza la ópera de Wagner El oro del Rin.

13. Sigfrido, Acto Primero.

14. Voegelin se refiere a Niemöller también en las conferencias sobre «Hitler y los alemanes»; véase supra.

15. H. Buchheim, «Ein NS-Funktionär zum Niemöller-Prozess»: Vierteljahreshefte zur Zeitgeschichte 4 (1956), pp. 307-315.

16. A. Delp, Zwischen Welt und Gott, ed. de P. Bolkovac, Josef Knecht, Fráncfort d. M., 1957, pp. 97, 101.

17. A. Delp, Escritos desde la prisión, Sal Terrae, Santander, 2012, pp. 152-153.

18. H. Picker, Conversaciones de sobremesa en el cuartel general del Führer. 1941-1942, ed. de P. E. Schramm, Grijalbo, México D.F., 1965, pp. 136-137.

19. P. E. Schramm, «Anatomía de un dictador», introd. a Conversaciones de sobremesa, cit., p. 138.

20. Cf. A. Bullock, Hitler, Bruguera, Barcelona, 1969, p. 399.

21. Ibid., p. 138.

22. Cf. Schramm, cit., p. 37.

23. Voegelin emplea «sustancia» y «sustancial» para referirse a lo espiritual, al igual que Giordano Bruno.

24. Cf. «Hitler y los alemanes», supra.

25. H. von Doderer, Los demonios, Acantilado, Barcelona, 2009, p. 623.

26. E. Canetti, Auto de fe, DeBolsillo, Barcelona, 2005.

27. Doctor Faustus, cit., p. 673.

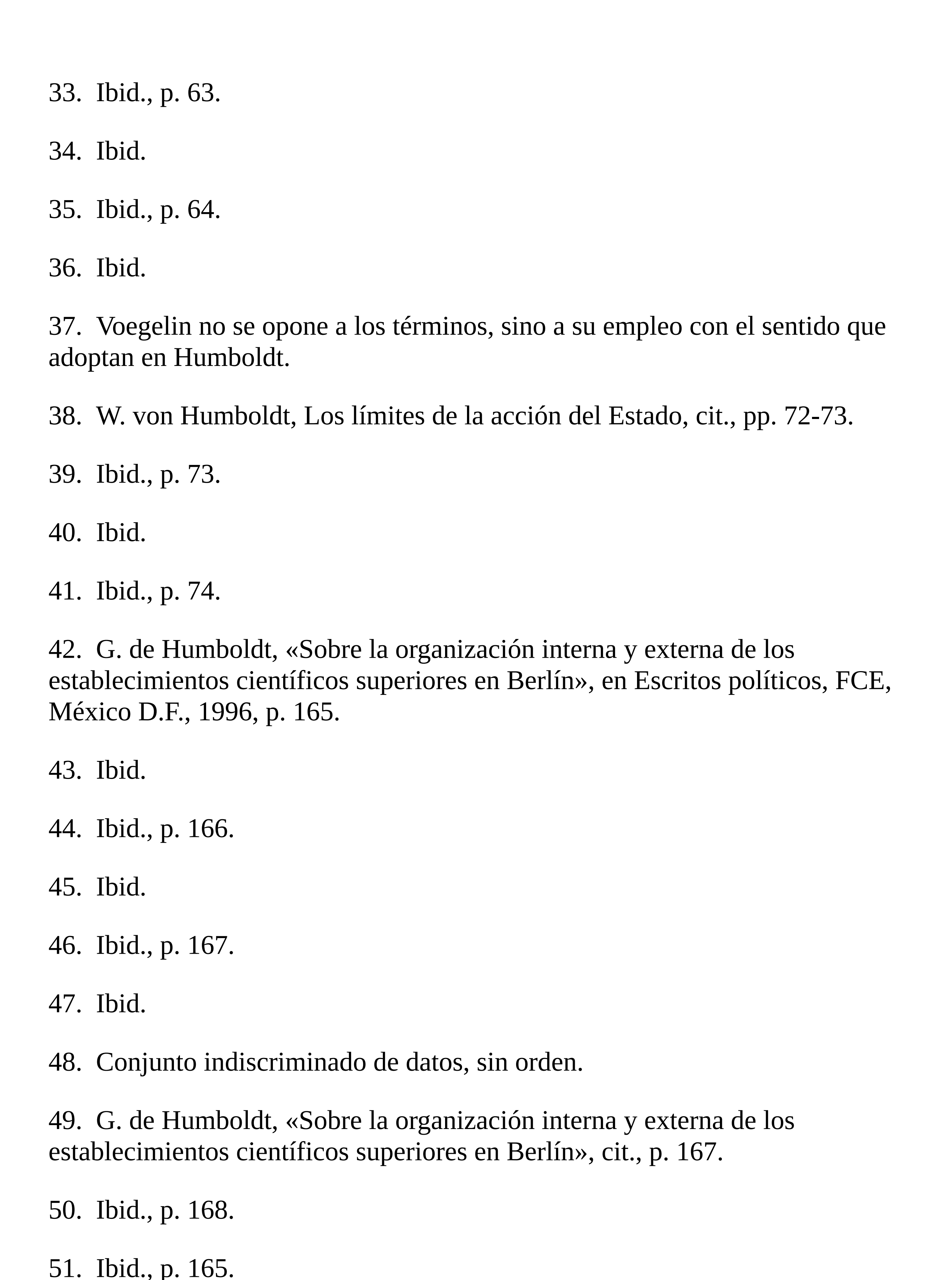
28. W. von Humboldt, Los límites de la acción del Estado, Tecnos, Madrid, 22009, p. 10.

29. Ibid.

30. Ibid., p. 14.

31. Ibid., p. 16.

32. Ibid., p. 18.



33. Ibid., p. 63.

34. Ibid.

35. Ibid., p. 64.

36. Ibid.

37. Voegelin no se opone a los términos, sino a su empleo con el sentido que adoptan en Humboldt.

38. W. von Humboldt, Los límites de la acción del Estado, cit., pp. 72-73.

39. Ibid., p. 73.

40. Ibid.

41. Ibid., p. 74.

42. G. de Humboldt, «Sobre la organización interna y externa de los establecimientos científicos superiores en Berlín», en Escritos políticos, FCE, México D.F., 1996, p. 165.

43. Ibid.

44. Ibid., p. 166.

45. Ibid.

46. Ibid., p. 167.

47. Ibid.

48. Conjunto indiscriminado de datos, sin orden.

49. G. de Humboldt, «Sobre la organización interna y externa de los establecimientos científicos superiores en Berlín», cit., p. 167.

50. Ibid., p. 168.

51. Ibid., p. 165.

52. Véase «Hitler y los alemanes», supra.

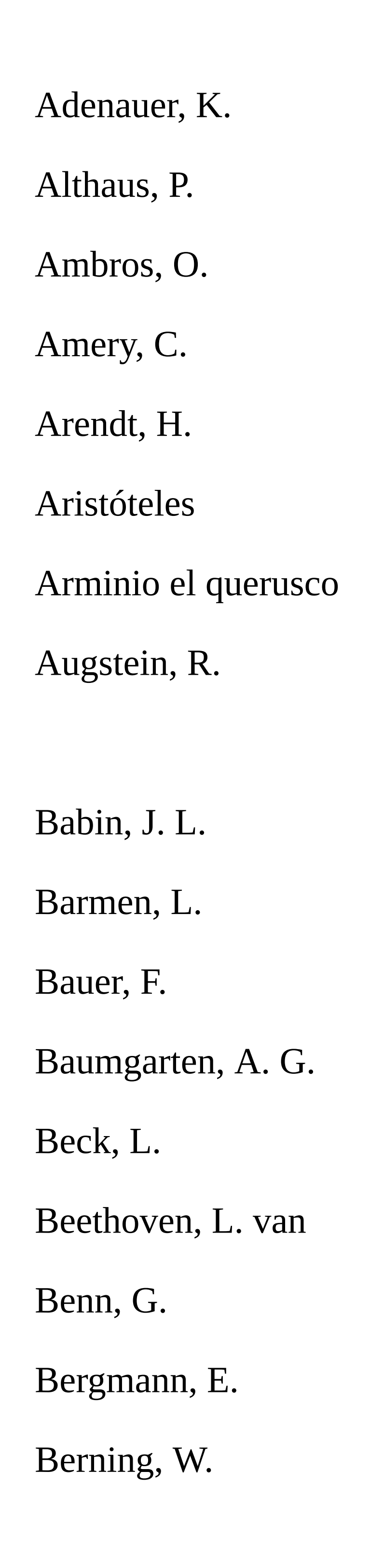
53. Emigrar interiormente era lo que hacían quienes no pudieron huir del régimen nazi y se oponían a él, intentando separarse y tomar distancia de todo el mal que los rodeaba.

54. Friedrich Gundolf (1880-1931), crítico literario y profesor de la Universidad de Heidelberg.

55. Th, Mann, Doctor Faustus, cit., p. 515.

56. Además de Fierdrich Gundolf y Karl Jaspers, el conocido filósofo existencialista, Voegelin se refiere a otros ilustres académicos que pasaron por la Universidad de Heidelberg, como Eberhard Gothein (1853-1923), profesor de Historia y Economía; Alfred Weber (1868-1958), conocido teórico de la cultura y hermano de Max Weber; Edgar Salin (1892-1974), discípulo de A. Weber y, finalmente, Heinrich Zimmer (1890-1943), indólogo y experto en la cultura asiática.

ÍNDICE DE NOMBRES



Adenauer, K.

Althaus, P.

Ambros, O.

Amery, C.

Arendt, H.

Aristóteles

Arminio el querusco

Augstein, R.

Babin, J. L.

Barmen, L.

Bauer, F.

Baumgarten, A. G.

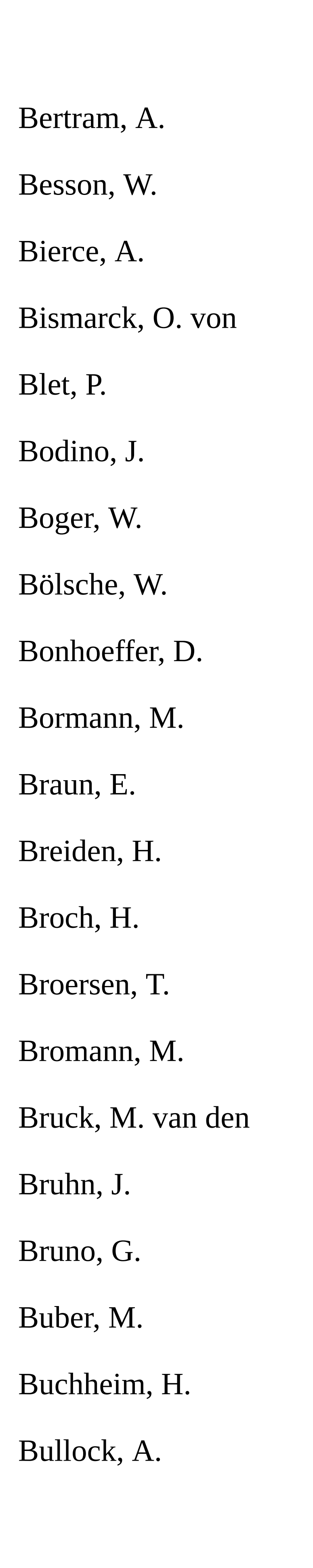
Beck, L.

Beethoven, L. van

Benn, G.

Bergmann, E.

Berning, W.


Bertram, A.

Besson, W.

Bierce, A.

Bismarck, O. von

Blet, P.

Bodino, J.

Boger, W.

Bölsche, W.

Bonhoeffer, D.

Bormann, M.

Braun, E.

Breiden, H.

Broch, H.

Broersen, T.

Bromann, M.

Bruck, M. van den

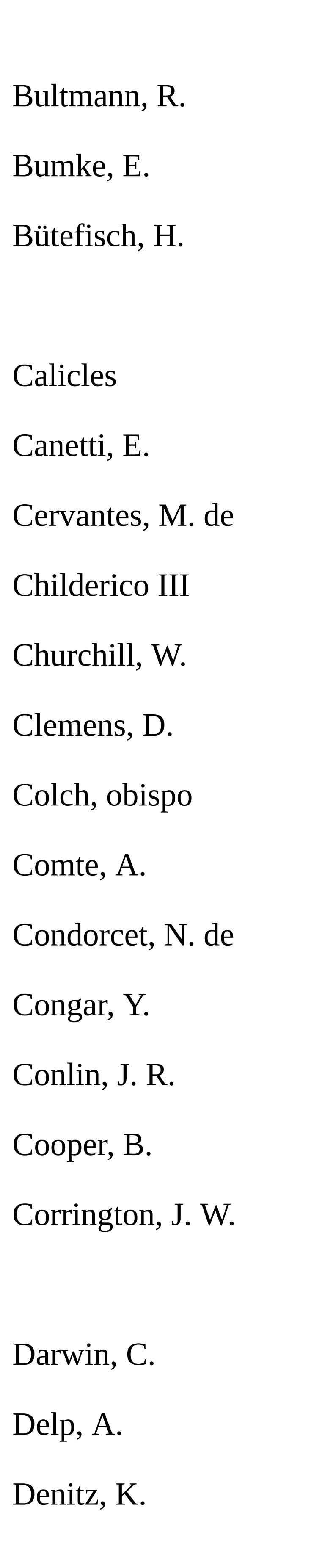
Bruhn, J.

Bruno, G.

Buber, M.

Buchheim, H.

Bullock, A.



Bultmann, R.

Bumke, E.

Bütefisch, H.

Calicles

Canetti, E.

Cervantes, M. de

Childerico III

Churchill, W.

Clemens, D.

Colch, obispo

Comte, A.

Condorcet, N. de

Congar, Y.

Conlin, J. R.

Cooper, B.

Corrington, J. W.

Darwin, C.

Delp, A.

Denitz, K.

Denzinger, H. J. D.

Dibelius, O.

Dietrich, O.

Doderer, H. von

Don Quijote de la Mancha

Donne, J.

Dostoievski, F.

Ebert, F.

Eichmann, A.

Elert, W.

Eliot, T. S.

Esser, H.

Ezequiel

Faulhaber, M. von

Fausto

Fichte, J. G.

Fleischer, J.

Florensky, P.

Forsthoff, E.



Frank, H.

Freisler, R.

Freud, S.

Frisch, M.

Fritsch, W. von

Galen, C. A. G. von

Ganivet, Á.

Gebhardt, F.

Gehrlich, F.

George, S.

George, St.

Girard, R.

Gisevius, B.

Globke, H.

Gobineau, J. A. de

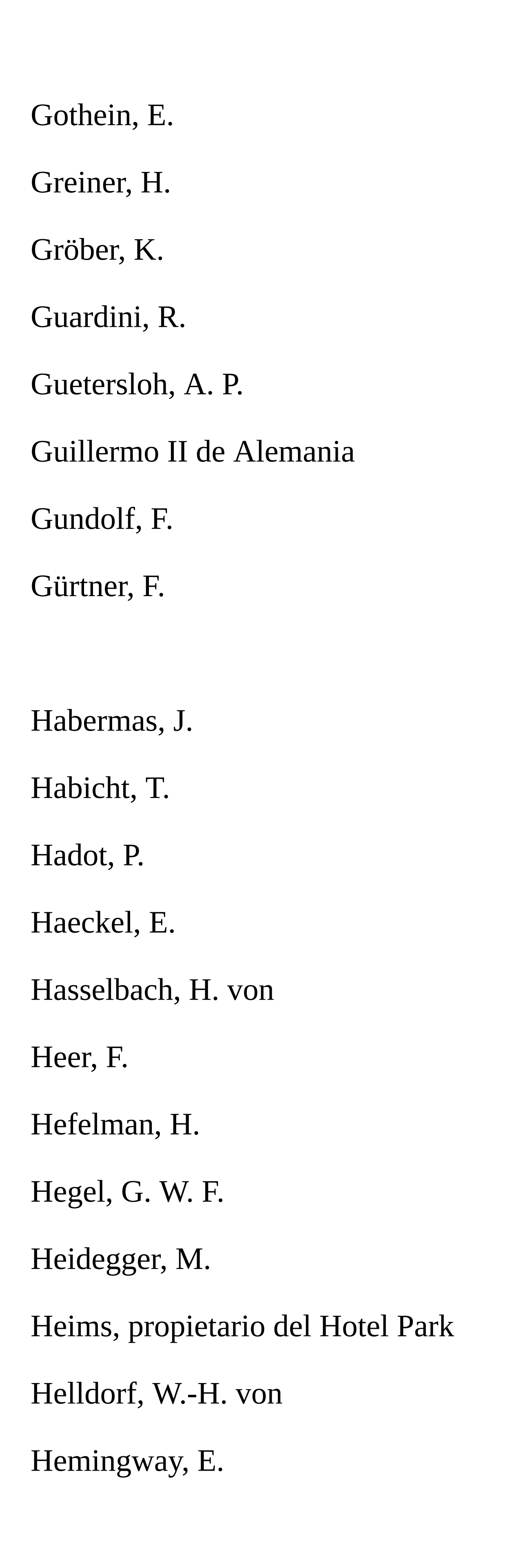
Goebbels, J.

Goethe, J. W. von

Goldschmidt, D.

Gollwitzer, H.

Göring, H.



Gothein, E.

Greiner, H.

Gröber, K.

Guardini, R.

Guetersloh, A. P.

Guillermo II de Alemania

Gundolf, F.

Gürtner, F.

Habermas, J.

Habicht, T.

Hadot, P.

Haeckel, E.

Hasselbach, H. von

Heer, F.

Hefelman, H.

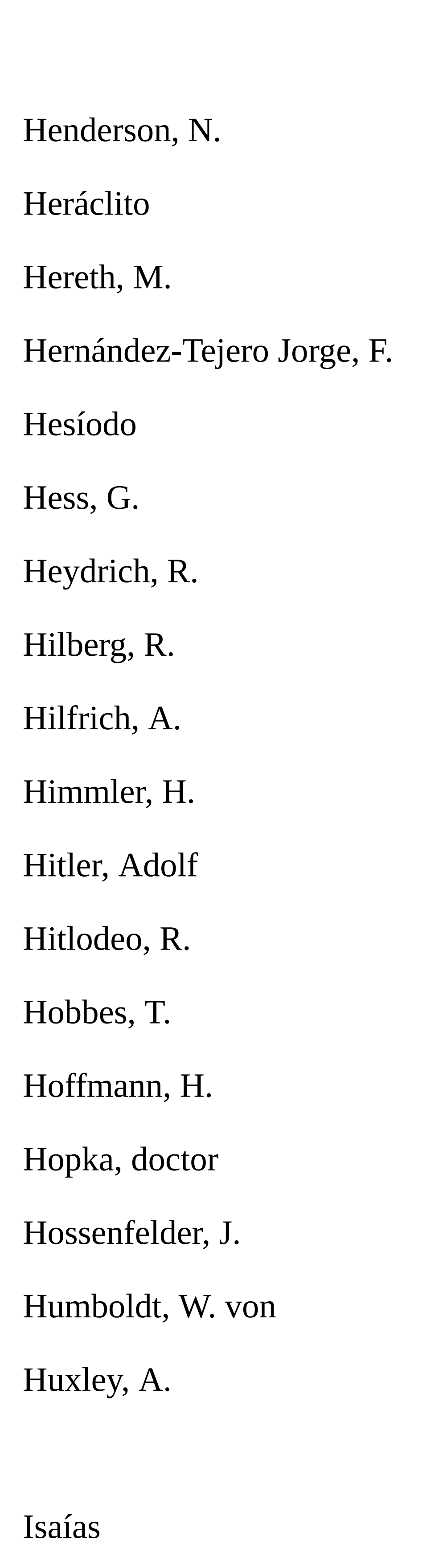
Hegel, G. W. F.

Heidegger, M.

Heims, propietario del Hotel Park

Helldorf, W.-H. von

Hemingway, E.



Henderson, N.

Heráclito

Hereth, M.

Hernández-Tejero Jorge, F.

Hesíodo

Hess, G.

Heydrich, R.

Hilberg, R.

Hilfrich, A.

Himmler, H.

Hitler, Adolf

Hitlodeo, R.

Hobbes, T.

Hoffmann, H.

Hopka, doctor

Hossenfelder, J.

Humboldt, W. von

Huxley, A.

Isaías



Jahn, F. L.

Jaspers, K.

Jeremías

Joaquín de Fiore

Jodl, A.

Juan Pablo II

Julio César

Justiniano

Kant, I.

Keitel, W.

Kelsen, H.

Kirk, G. S.

Klausener, E.

Koch, G.

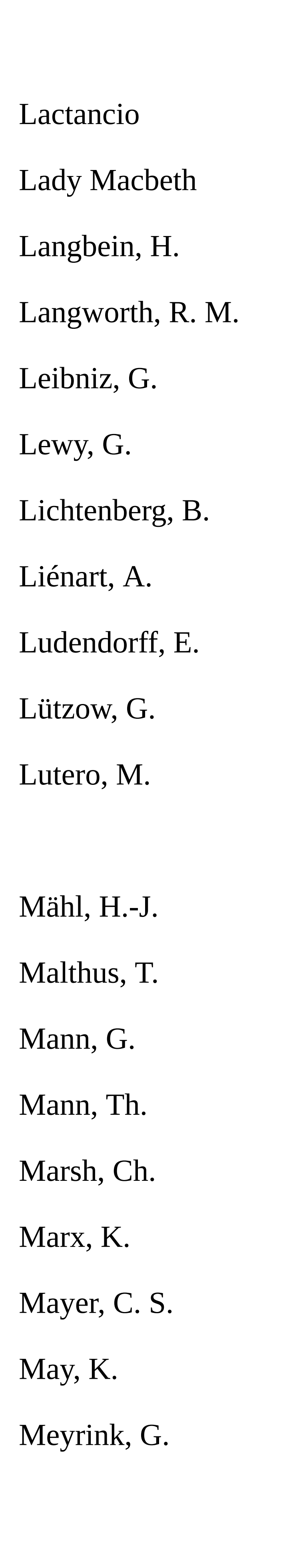
Kraus, H.-J.

Kraus, K.

Krausnick, H.

Krüger, H.

Kruschev, N.



Lactancio

Lady Macbeth

Langbein, H.

Langworth, R. M.

Leibniz, G.

Lewy, G.

Lichtenberg, B.

Liénart, A.

Ludendorff, E.

Lützow, G.

Lutero, M.

Mähl, H.-J.

Malthus, T.

Mann, G.

Mann, Th.

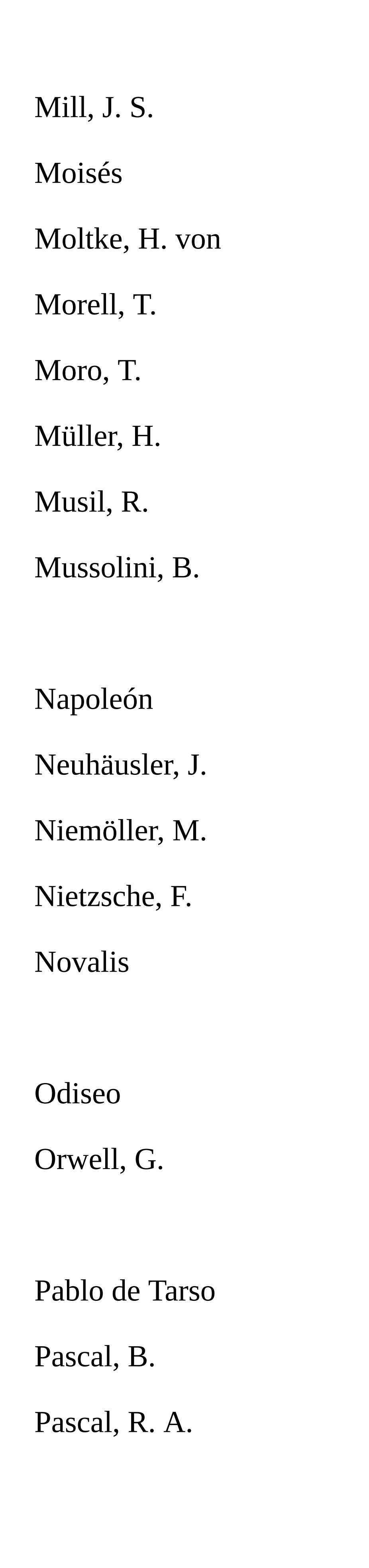
Marsh, Ch.

Marx, K.

Mayer, C. S.

May, K.

Meyrink, G.



Mill, J. S.

Moisés

Moltke, H. von

Morell, T.

Moro, T.

Müller, H.

Musil, R.

Mussolini, B.

Napoleón

Neuhäusler, J.

Niemöller, M.

Nietzsche, F.

Novalis

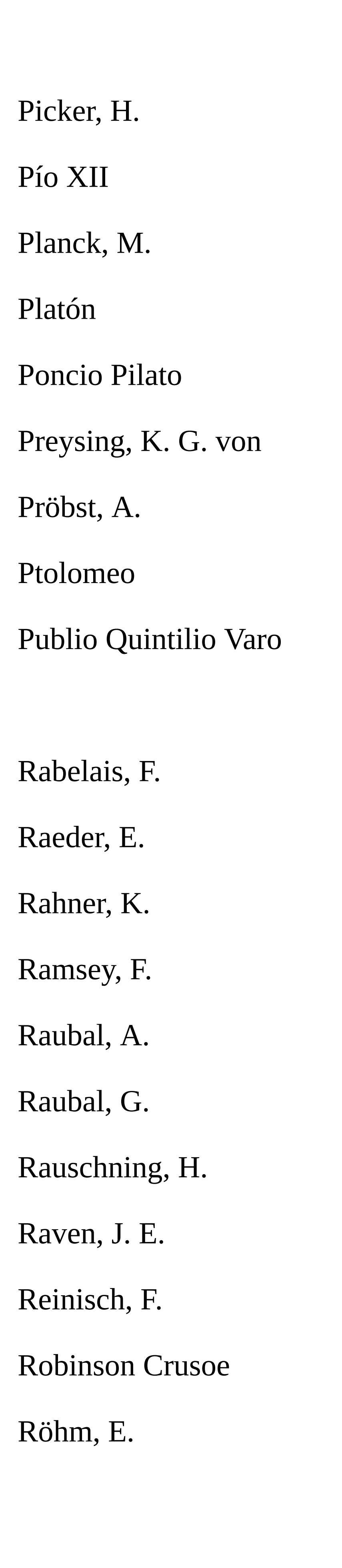
Odiseo

Orwell, G.

Pablo de Tarso

Pascal, B.

Pascal, R. A.



Picker, H.

Pío XII

Planck, M.

Platón

Poncio Pilato

Preysing, K. G. von

Pröbst, A.

Ptolomeo

Publio Quintilio Varo

Rabelais, F.

Raeder, E.

Rahner, K.

Ramsey, F.

Raubal, A.

Raubal, G.

Rauschning, H.

Raven, J. E.

Reinisch, F.

Robinson Crusoe

Röhm, E.

Rosenberg, A.

Rousseau, J.-J.

Russell, B.

Salin, E.

Samuel, apóstol

Samuel, R.

Sancho Panza

Sandoz, E.

Santayana, G.

Schaub, J.

Schelling, F.

Scheuner, U.

Schiller, F.

Schlegelberger, F.

Scholl, hermanos

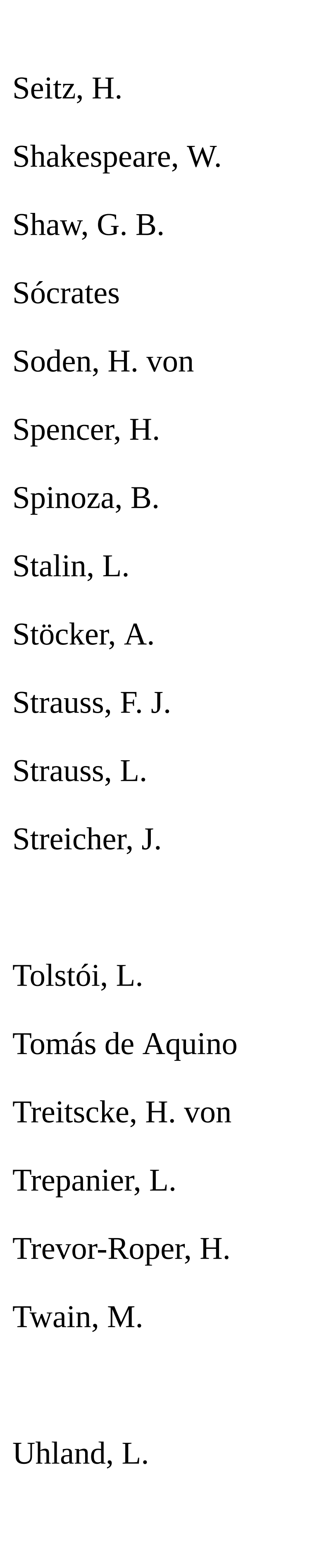
Scholz, F. von

Schramm, P. E.

Schulz, G.

Schütz, A.

Seebohm, H.-C.



Seitz, H.

Shakespeare, W.

Shaw, G. B.

Sócrates

Soden, H. von

Spencer, H.

Spinoza, B.

Stalin, L.

Stöcker, A.

Strauss, F. J.

Strauss, L.

Streicher, J.

Tolstói, L.

Tomás de Aquino

Treitscke, H. von

Trepanier, L.

Trevor-Roper, H.

Twain, M.

Uhland, L.

Unamuno, M. de

Voegelin, E.

Wagner, A.

Wagner, R.

Wasserman, J.

Weber, A.

Weber, M.

Weidling, H.

Weil, S.

Wessel, H.

Wiegand, W.

Wittgenstein, L.

Wolff, C.

Wücher, A.

Wurm, T.

Young-Bruehl, E.

Zahn, G. C.

Zech-Nenntwich, H.-W.

Zimmer, H.

ÍNDICE GENERAL

Contenido

Introducción. EL ESPÍRITU EN TIEMPOS DE TINIEBLAS: José María Carabante Muntada

¿Superar el pasado o superar el presente?

Voegelin y el nazismo

Experiencia de participación y conversión

Segunda realidad y analfabetismo espiritual

Noús y comunidad humana

Una mirada al futuro

Sobre esta edición

HITLER Y LOS ALEMANES

Primera Parte

DESCENSO AL ABISMO

1. INTRODUCCIÓN

1. El problema de la experiencia fundamental: el ascenso de Hitler al poder

2. La experiencia de partida: Anatomía de un dictador de Schramm

3. La estupidez de todo un pueblo. El síndrome Buttermelcher

4. La tolerancia contemporánea de los alemanes hacia los antiguos nazis

2. EL DESARROLLO DE HERRAMIENTAS DE

DIAGNÓSTICO

5. El lugar común del «pasado no superado» frente a la noción de «presencia ante Dios»

[Segunda conferencia] [Recapitulación]

6. El lugar común de la culpa colectiva y la cuestión de representación

7. Los lugares comunes de «Estado» y «democracia»

8. Comprensión filosófica y bíblica de la humanidad y de la estupidez radical

9. La tercera noche de Walpurgis de Karl Kraus: sobre la mentira

y la propaganda

[Tercera conferencia] [Recapitulación]

10. Robert Musil sobre la diferencia entre la estupidez sencilla y la inteligente

11. Carl Amery sobre la «decencia» burguesa como virtud secundaria que eclipsa a las virtudes primarias

12. La estupidez criminal y la pérdida de la realidad en una sociedad desordenada

3. DESCENSO AL ABISMO ACADÉMICO EN «ANATOMÍA DE UN DICTADOR» DE SCHRAMM

13. La incomprensión conceptual y estilística de Hitler por parte

de Schramm

14. El «aura» de Hitler

15. Hitler y el cristianismo

[Cuarta conferencia] [Recapitulación]

16. Opiniones de Hitler sobre la religión

17. Hitler y las mujeres

18. Hitler y su círculo más cercano

19. Hitler y «el arte de leer»

20. El darwinismo social de Hitler

[Quinta conferencia] [Recapitulación]

21. Conclusión: el analfabetismo espiritual de Schramm en comparación con el diagnóstico de Alan Bullock sobre Hitler

4. DESCENSO AL ABISMO ECLESIÁSTICO: LA IGLESIA EVANGÉLICA

22. Ausencia de una articulación teórica de «Iglesia»

23. Declive intelectual y espiritual de las Iglesias alemanas

24. La participación de la Iglesia evangélica en la ideología nacionalista völkisch

25. Opiniones teológicas sobre la legislación racial

26. Tendencias antisemitas del obispo Wurm y el pastor Niemöller

27. Restos antisemitas en la Iglesia evangélica actual

28. Investigación teórica sobre el capítulo 13 de la Carta a los Romanos

5. DESCENSO AL ABISMO ECLESIÁSTICO: LA IGLESIA CATÓLICA

29. La estructura del ciclo de conferencias «Hitler y los alemanes»

[Séptima conferencia]

30. Diferencia entre la actitud católica y la actitud protestante hacia el nazismo

31. Respuesta deshumanizada de la Iglesia católica a la autoridad estatal y a la persecución de aquellos que no son miembros de

la misma

32. Karl Kraus sobre la vida del campo de concentración

33. Resistencia católica a la deshumanización: Alfred Delp

34. «Criterios» para clérigos y teólogos alemanes

35. La tensión entre la Iglesia como institución social y como comunidad universal de hombres con Cristo como cabeza

[Octava conferencia]

36. Avances y retrocesos en el grado de diferenciación de la presencia ante Dios

37. La representación por parte de la Iglesia de toda la humanidad:

su obligación y su fracaso

6. DESCENSO AL ABISMO LEGAL

38. El Estado de Derecho como un concepto específicamente alemán

39. El conflicto entre el modelo jerárquico de normas y la separación de poderes

en la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania (Grundgesetz)

40. Positivismo jurídico, normas elaboradas por los jueces y régimen autoritario

[Novena conferencia]

41. Antecedentes históricos de los sistemas jurídicos cerrados

42. «Derecho positivo» y «derecho natural»: supremacía de la esencia moral de la sociedad

43. La cuestión de moralidad en los juicios contra los crímenes de guerra alemanes

Segunda Parte

HACIA LA RESTAURACIÓN DEL ORDEN

7. PRIMERA Y SEGUNDA REALIDAD EN TIEMPOS DE CRISIS. EDAD ANTIGUA, POSMEDIEVAL Y MODERNA

44. La segunda realidad de don Quijote como divertissement

45. La lógica moderna como divertissement

[Décima conferencia] [Recapitulación]

46. Musil y Doderer sobre la negativa a percibir la realidad (Apperzeptionsverweigerung)

8. LA GRANDEZA DE MAX WEBER

[Undécima conferencia]

47. Desenmascaramiento de las pasiones de la época por parte de Marx,

Nietzsche, Freud y Weber

48. La no experiencia de la trascendencia que conduce a la deshumanización

49. La problemática tensión de Weber hacia la trascendencia

50. Weber, intelectual místico

Apéndice

LA UNIVERSIDAD ALEMANA Y EL ORDEN DE LA SOCIEDAD. UNA RECONSIDERACIÓN DE LA ÉPOCA

NACIONALSOCIALISTA

Historia descriptiva versus historia crítica

La desorientación espiritual de Alemania. Tres casos

La desorientación espiritual de Alemania. La respuesta literaria

Una teoría narcisista de la educación

La Universidad alemana y la pérdida de comunidad espiritual

Índice de nombres

Índice general